

BIBLIOTECA
MITROPOLIEI IASU

Fond
COTA II-16524

7.5

preot profesor dr.

DUMITRU POPESCU

coordonator

ȘTIINȚĂ & TEOLOGIE

preliminarii
pentru
dialog



XXI: Eonul dogmatic

COLECȚIA
NOUA REPREZENTARE A LUMII

Știință și Teologie
preliminari pentru dialog



XXI: Eonul dogmatic
tel/fax 337 36 90

Redactori:

OTILIA COSTACHE

Viziune grafică și tehnoredactare:

GABRIELA NICULAE

Ilustrația copertei:

Femeastă, de IOANA MARIA COSTACHE

Știință și teologie
preliminariu pentru dialog

© XXI: Eonul dogmatic, 2001

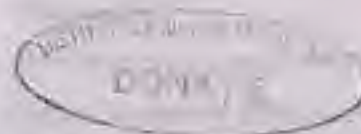
ISBN 973-85146-0-6

preot prof. dr.
DUMITRU POPESCU
coordonator

dr. **GEORGE STAN**
diac. dr. **DORU COSTACHE**
drd. **ADRIAN LEMENI**
drd. **RĂZVAN IONESCU**

Știință și Teologie

preliminariu pentru dialog



XXI: Eonul dogmatic

București
2001

INV 37726

BIBLIOTECA ECUMENICĂ

"DUMITRU STANILOAE"

GOTA: 1-16524

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

Știință și teologie: preliminarii pentru dialog / preot
prof. dr. Dumitru Popescu (coord.), dr. George Stan, diacon
dr. Doru Costache, drd. Adrian Lemeni, drd. Răzvan
Ionescu – București, XXI: Eonul dogmatic, 2001
p. 300; cm. 21 – (Noua reprezentare a lumii)
ISBN 973-85146-0-6

I Popescu, Dumitru (coord.)

II Stan, George

III Costache, Doru

5:2

Cuprins

Cuvânt înainte: Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară (D.

Popescu) – 7

1 Conflictul. Aspecte istorice, premise filosofic-teologice

Știința în contextul teologiei răsăritene și al celei apusene (D. Popescu) –

11

Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și

reprezentarea științifică a lumii (D. Costache) – 27

Ideologizarea științei (A. Lemeni) – 61

Elemente de epistemologie comparată. Știință și teologie (R. Ionescu) – 80

Cosmologia autonomă și cosmologia teonomă. Un aspect al teologiei

românești (D. Popescu) – 98

**2 Status quaestionis. Noua paradigmă și demersurile teologiei
neopatristice**

Crearea lumii din perspectiva Sfintei Scripturi și a științei contemporane.

Reconcilierea între știință și credință la început de mileniu (D. Popescu)
– 107

Cosmologia teleologică și teoriile morfologice (A. Lemeni) – 122

Paradigma taborică. Implicații ale principiului antropic pentru abordarea
științifică și teologică a sensului creației (D. Costache) – 132

Experiența continuumului spațiu-timp în perspectivă științifică și teologică
(A. Lemeni) – 159

Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor (D. Costache) – 18

3 Realizări și perspective

Virtualitate și actualitate. De la ontologia cuantică la cosmologia antropică a părintelui Dumitru Stăniloae (D. Costache) – 202

Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale (D. Costache) – 220

Știința comunicării și sensul demersului teologic (R. Ionescu) – 235

Transplantul de organe. O viziune teologică (G. Stan) – 251

Problematika începutului vieții umane în etica biomedicală contemporană. Implicații teologice (R. Ionescu) – 265

Cuvânt de încheiere: Omul fără rădăcini (D. Popescu) – 291

Cuvânt înainte

Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară

preot prof. dr. Dumitru Popescu

De la începuturile sale, Biserica lui Hristos a fost confruntată de problema articulării credinței și a culturii. În chiar ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt a dăruit Bisericii darul vorbirii în limbile popoarelor, arătând că Evanghelia nu este un mesaj particular, adresat unui singur neam, ci mesajul vieții veșnice, prin care Dumnezeu cheamă umanitatea și creația întreagă la comuniunea cu sine. Acesta este singurul cadru acceptabil pentru discutarea raporturilor între teologie și cultură, pe de o parte, între teologie și cunoașterea științifică, pe de alta.

Dialogul între teologie și cultură trebuie abordat din două perspective.

În primul rând, trebuie spus că teologia are nevoie de cultură pentru a cunoaște și răspunde problemelor care frământă omul într-o epocă determinată. Dar, în timp ce teologia – întemeiată pe revelația divină, pe adevărul de sus – rămâne în esență aceeași peste veacuri, astfel că se poate vorbi de o continuitate neîntreruptă a vieții și a credinței apostolice, contextele culturale se schimbă de la o epocă istorică la alta, de la un cadru geografic și social la altul. Acesta e un puternic motiv pentru ca teologia să nu ajungă la auto-suficiență, de vreme ce, având de predicat Evanghelia lui Hristos către toate neamurile, trebuie să facă efortul de a lua în considerare problemele culturii, ale mentalităților omenești în schimbare, spre a dialoga eficient și spre a răspunde problemelor puse de cultură (care reflectă preocupările omului de la un moment dat).

Pe urmele apologetilor creștini din primele veacuri (în special ale lui Clement Alexandrinul), Părinții Bisericii din veacul al patrulea, spre exemplu – dintre care de amintit sfinți Atanasie, Vasile și cei doi Grigorie –, au reușit nu numai un serios și nuanțat dia-

log cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată aceluși timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de astăzi. Pentru că nu răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea sunt ceea ce trebuie să apărăm astăzi, ci metoda lor de abordare și soluționare a problemelor.

Spre exemplu, dacă atunci trebuia dovedit că lumea nu este opera a mai mulți zei, ci creația unicului Dumnezeu adevărat, astăzi teologia trebuie să dovedească faptul că universul nu e autonom față de Dumnezeu, ci deschis permanent și dependent de Creatorul său, către care tinde. De asemenea, în plan social, dacă Părinții au avut de luptat cu racilele societății sclavagiste, astăzi Biserica trebuie să dea o întemeiere spirituală problematicei drepturilor omului. Problemele noi cer răspunsuri noi, însă aceasta nu înseamnă că Biserica, în angajarea dialogului, încetează a mai fi ea însăși.

În felul acesta – și în al doilea rând –, dialogul solicită și efortul de resemnificare sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistență culturii, ca rod al minții și sensibilității omenești, nu este rațiunea umană singură – în stare de bune și de rele, de unde ambivalența culturii –, ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia.

Pentru că orice cultură conține aspecte pozitive și negative, judecând din perspectiva credinței, teologia răsăriteană – care a cunoscut și care s-a dezvoltat în contexte culturale foarte diverse – nu a identificat niciodată cultura și Evanghelia, nici nu le-a separat. Ceea ce i-a permis această atitudine nuanțată a fost faptul că a utilizat acea metodă selectivă, descrisă de sfântul Vasile cel Mare prin celebra analogie cu alina. Cultura nu trebuie diabolizată: teologul, precum alina, nu coboară în orice floare, și din floare ia numai ceea ce îi trebuie...

O teologie care nu distinge aspectele pozitive și cele negative ale culturii pune bariere uriașe în calea spiritualității creștine și, de asemenea, ratează șansa de a deschide cultura spre orizontul valorilor netrecătoare. Or, Părinții Bisericii, desfășurându-și activitatea mai ales într-un mediu cultural tributat platonismului și neoplatonismului, au făcut distincție între aspectul pozitiv al aspirației către lumea perfectă a ideilor și al elanului erotic prin care sufletul vrea

să se unească cu Dumnezeu, și aspectul negativ al pesimismului ontologic, care determina vechea cultură să repudieze trupul și materia. Părinții au accentuat primul aspect, dar au arătat că rostul omului – în Hristos – este acela de a transfigura trupul și materia lumii. Pentru această susținere, ei au întreprins o adevărată operație de resemnificare a concepției antice despre relația între spirit și materie, între inteligibil și sensibil, depășind ideea de opoziție între acestea printr-o perspectivă integrativă, întemeiată pe faptul întrupării Logosului.

Aspectele pozitive ale culturii ajută spiritualitatea și teologia să arate omului calea către Dumnezeu: rolul teologiei este acela de a purifica și transfigura cultura, eliberând-o de aspectele sale negative. Mai trebuie spus însă că oricât de înalte au fost ideile filosofice despre Dumnezeu, Părinții răsăriteni nu au folosit niciodată cultura pentru explicarea tainei divine – apofatismul trinitar este refuzul de a reduce misterul Sfintei Treimi la posibilitățile minții umane și, de asemenea, efortul de adaptare a acestei minți la realitatea divină, ca început pentru transfigurarea întregii ființe omenești.

Aceasta este perspectiva complexă din care se pot discuta și raporturile între știință și teologie.

Interesant este faptul că, debutând printr-un refuz abrupt față de propunerile teologiei, știința modernă a ajuns – datorită mai ales uluitoarelor descoperiri din cadrul fizicii contemporane – la o atitudine mai nuanțată, bătând la porțile transcendentului.

Neutră în sine, moral vorbind, știința rămâne însă dependentă de modul în care este utilizată. Prin utilizare, ea poate fi, în egală măsură, bună, constructivă, angajată în slujba vieții, dar și rea, distructivă, angajată în slujba morții. Dacă nu vrea să rămână circumscrisă drumului care a condus-o spre Hiroshima, știința nu trebuie să mai facă abstracție de teologie. Prin dialog, știința s-ar deschide spre alt drum, acela al Taborului, al transfigurării creației, în lumina vieții.

Nu o să mai insist aici asupra acestui dialog, lăsându-l pe cititor să descopere singur universul complex și perspectivele raporturilor contemporane între știință și teologie.

În ceea ce privește colectivul de autori, ale căror contribuții sunt cuprinse în acest volum, trebuie spus că e vorba de cercetători din generații și cu formații diferite, fapt pentru care tonul este mereu altul. Nu am făcut nimic – în calitate mea de coordonator – pentru a “nivela” discursul, socotind că abordarea, atât de dificilă, a unei teme de asemenea amploare și complexitate nu trebuie să fie îngădită de nimic.

Cu toate acestea, cititorul va avea surpriza să descopere, dincolo de diversitatea tematică și de particularitățile fiecărui studiu, o viziune coerentă launtric și o atitudine deschisă, flexibilă. Contributorii, fără a-și ascunde credința, au preferat să discute calm elementele unui dosar incitant, convinși că numai astfel se poate împlini gândul care a stat la originea acestei cărți – acela de a crea premisele unui dialog fructuos între știință și teologie.

Conflictul aspecte istorice, premise filosofic-teologice

Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*

D. Popescu

De la așteptările anului 1000 la cosmologia scolastică

Cultura apuseană se caracterizează, între multe altele, prin existența unei tensiuni evidente între teologie și știință. Dacă, în primul mileniu de istorie creștină, s-a pus accentul mai mult pe teologie decât pe știință, în cel de al doilea mileniu accentul s-a schimbat mai curând în favoarea științei decât a teologiei. Încercând să descoperim cauzele acestei deplasări de interes de la teologie la știință, oricât de curios ar părea acest lucru, ar trebui să ne îndreptăm privirea către sfârșitul primului mileniu.

În pragul anului o mie, observă Alexandru Mironescu, lumea occidentală aștepta cu înfrigurare a doua venire a Domnului.

“Creștinii, e drept, ieșiseră de multe sute de ani din catacombe. Biruiseră toate împotririile păgânești și răsturnaseră un temut imperiu. Credința lor – sfâșiată prin circuri de gura flămândă a sălbăticiunilor, batjocorită în case și pe străzi, fumegând de atâtea ori de

* Textul îl reia, cu modificări, pe cel publicat în volumul *Teologie și cultură* (premiat de Academia Română), EIBMBOR, 1993, pp. 97-112.

torțe în care sfârâia carnea de om – biruise. Dar înflăcărarea lor, în loc să se potolască, încă mai mult se aprinsese, pentru că triumful era în ochii lor răsplata de la Dumnezeu.

Și focul acesta de pe dinăuntru a crescut meru.

Închipuiți-vă ce a putut să fie în vremea aceea, pe povârnișul unei misterioase tensiuni interne, așteptarea a doua a Mântuitorului. Nimeni nu statornicise vreun termen, dar zvonul prinsese și contaminase toată lumea occidentală. Și n-a fost glumă.

Apropierea înfricoșatei judecăți stârnise printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebunia.

Duceți dumneavoastră cu închipuirea, mai departe, desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni, când – în dangătul clopotelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii – Christos n-a venit!

Aș îndrăzni, fără nici o teamă de exagerare, să asemăn clipa aceea cu o catastrofă din acelea pe care știm că le-a suferit coaja pământului.

Ceva s-a surpat, atunci, în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit și s-a rupt de lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-se de la ea și îndrumându-și privirile către ceea ce socotise până atunci a fi fost o deșertăciune a deșertăciunilor.

O! firește, nu trebuie să ne închipuim că a doua zi fața lumii s-a schimbat. Răsturnările acestea nu sunt lucruri care să se așeze dintr-o dată într-o altă albie, ci reclamă o nouă perioadă lungă de timp, cum s-a și întâmplat.

O nouă lume însă a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum aproape o mie de ani dăinuie încă sub ochii noștri [...].

Așa numita renaștere cât și chipul omului modern le aflăm, credem noi, acolo, în embrion. [...]

Omul s-a hotărât cândva să renunțe la bucuriile incomparabile ale paradisului ceresc, pentru a le căuta cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții, pe cele din viața aceasta¹.

Aceste considerații ale regretatului prof. Al. Mironescu sunt deosebit de pertinente, fiind în măsură să explice schimbarea centrului de gravitație al culturii apusene de la valorile veșnice la cele pământești, de la teologie la știință. La acestea am dori să adăugăm ca motivul principal pentru care omul occidental a devenit o pradă ușoară în ghearele așteptărilor eshatologice de la sfârșitul primului mileniu constă în influența considerabilă pe care platonismul și maniheismul au exercitat-o asupra mentalității occidentale, prin intermediul teologiei creștine. Sub imperiul unor astfel de influențe, omul occidental a fost obișnuit să creadă că lumea materială este atât de rea, atât de pervertită de păcat, încât nu mai poate fi mântuită, și chiar fericitul Augustin a fost obligat să îmbrățișeze teoria predestinației, care lasă grija mântuirii omului numai pe seama lui Dumnezeu, fiindcă omul – din cauza naturii sale contaminate de păcat – nu mai poate contribui cu nimic la propria mântuire. Și tot din această cauză omul occidental a fost înclinat să creadă în venirea lui Hristos la sfârșit de mileniu, fiindcă numai pe această cale lumea actuală putea fi distrusă, ca lume rea, și înlocuită cu un cer nou și un pământ nou, ca lume bună.

În condițiile traumelor psihologice provocate de neîmplinirea așteptării eshatologice, teologia apuseană a fost obligată să procedeze la propria remaniere, care s-a soldat cu înlocuirea recursului la filosofia platonicească printr-o preferință manifestă pentru gândirea aristotelică. Schimbarea este spectaculoasă, fiindcă pe cât de rea părea să fie materia în concepția maniheică și chiar în cea platonicească, pe atât de bună pare ea în aristotelism. Și dacă idealul omului, într-o teologie dominată de platonism, constă în evadarea din legăturile carnale ale naturii pentru a migra către lumea perfecțiunilor divine, în scolastică, într-o teologie influențată de aristotelism, atenția omului e atrasă spre lumea văzută, spre analiza și cercetarea acesteia.

Diferit de teologia anterioară, care vedea în Sfânta Scriptură istoria căderii omului în păcat și a restaurării lui în Hristos, teologia scolastică era convinsă că în cartea sfântă există, pe lângă acestea, și o astronomie, o geografie, o biologie și o cosmologie, adică știință. Făcându-se ecoul mutației intervenite în mentalitatea omului occidental la trecerea spre al doilea mileniu creștin, scolastica a că-

¹ Alexandru Mironescu, *Certitudine și adevăr*, Harisma, 1992, pp. 27-28.

utat să se transforme, cu ajutorul aristotelismului, în știință. Procedând astfel, scolastica n-a mai interpretat natura în perspectiva Duhului lui Dumnezeu, ci, făcând apel la noțiunea de cauzalitate mecanică, a optat, în locul unei viziuni duhovnicești a creației, pentru o imagine a creației dominată de legea cauzalității, a lucrului în sine și a relațiilor exterioare între cauză și efect.

Dumnezeu a început să fie considerat o Cauză primă a creației, iar la baza creației au fost introduse cauzele secundare, care au originea în Cauza primă dar care funcționează independent de Creatorul lor. Dumnezeu părea de acum să fi fost necesar numai pentru a pune lumea în mișcare, ca *primum movens immobile*, ca prim motor, pentru ca apoi lumea să funcționeze în mod autonom, fără intervenția Duhului. Ordinea naturală a fost înțeleasă a fi atât de autonomă și închisă în sine, încât se excludea din principiu – în opoziție cu ordinea supranaturală – orice prezență a Duhului.

Pe această cale, eliminând prezența Duhului din creație, scolastica a pus bazele unei științe care nu mai face apel la Dumnezeu, golind creația de misterul său, de taina ei, dată în Duh, și a înlăturat orice limită în calea cunoașterii științifice, prin faptul că a lăsat impresia că se poate cunoaște totul, chiar și ființa lui Dumnezeu.

Scolastica a continuat să vorbească despre Dumnezeu, dar despre un Dumnezeu care rămâne total exterior universului: această concepție extrinsecă a raportului dintre lume și Creator avea să se întoarcă împotriva teologiei însăși.

Știința, luminismul și noua paradigmă

Conflictul între știință și religie a fost provocat de tendința scolastică de a tutela științele naturale, în calitate de știință sacră. Întemeindu-se pe cosmologia depășită a antichității (ptolemeică), pe care a confundat-o cu cosmologia biblică, scolastica, prin închiziție, l-a obligat pe Galileo Galilei să-și retracteze teoria, bazată pe observație și calcul, că pământul se învâртеște în jurul soarelui, pentru a se declara în favoarea teoriei susținute de teologie, că soarele se învâртеște în jurul pământului, provocând astfel conflictul celebru între știință și religie, care s-a perpetuat peste veacuri.

Mai apoi, luminismul, prevalându-se de ideea unei ordini naturale din care scolastica eliminase prezența divină, a respins orice ingerință a teologiei în domeniul de activitate al științei și a proclamat autonomia rațiunii, ignorându-l cu totul pe Dumnezeu.

“Gânditori luminști – spune un cercetător occidental – vorbeau de epoca lor ca de o epocă a rațiunii, și prin rațiune înțelegeau, esențial, acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge (cel puțin ipotetic) la o înțelegere completă a realității, în toate formele ei, devenind astfel stăpânul deplin al naturii”. Centrul de gravitație al cunoașterii se transferă de la Dumnezeu la om¹.

Părăsind Rațiunea divină pentru a se prosterna în fața propriei rațiuni, aureolate de nimbul autonomiei, luminismul era convins că posedă astfel secretul cunoașterii și al dominării lumii. Speranțele înșelate ale omului european cu privire la apariția unui paradis cereșc, cu mijloacele Rațiunii divine, renășteau acum sub forma speranței de a construi el însuși pe pământ paradisul, cu mijloacele rațiunii sale. Paradisul nu mai era un dar al lui Dumnezeu, ci triumful final al științei luministe pe pământ. Emanciparea spiritului uman de presiunea dogmelor, a tradiției, și exercițiul consecvent al noilor puteri ale rațiunii umane eliberate de sclavia păcatului originar, înțeles ca obstacol în calea progresului, aveau să conducă la un progres fără precedent în cercetarea și dominarea naturii de către om, permițând biruirea tuturor relelor care robesc omul².

Să vedem care au fost rezultatele.

Nimeni nu poate trece cu vederea contribuția adusă de știință la ameliorarea condițiilor de viață umane, după eliberarea de sub tutela unei autorități eclesiastice dominatoare. Tămăduirea unor boli și suferințe, datorată progresului medicinei, apariția unor condiții decente de viață, grație progresului tehnicii (telefon, televizor, avion, electricitate etc.), sau enormul progres al cunoașterii umane în lumea microcosmosului și a macrocosmosului, sunt tot atâtea dovezi

¹ Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and western culture*, WCC Mission Series, Geneva, 1986, p. 25.

² Cf. *ibidem*, p. 28.

în acest sens. Dar nu se pot trece cu vederea nici părțile ei negative. Prin chiar esența ei, știința a concentrat atenția omului contemporan asupra lumii obiective în detrimentul lumii subiective, căzând într-o exagerată idolatrizare a faptelor, care a determinat-o să ignore viața interioară a omului și să-l lase astfel pradă unor forțe iraționale care l-au asaltat neîncetat.

“Așteptările secolului al XVIII-lea – spune același gânditor – nu s-au realizat. Știința a dobândit victorii dincolo de așteptările secolului luminilor, dar lumea care a rezultat de aici nu pare să fie mai rațională decât cea pe care am cunoscut-o în veacurile precedente. Mereu mai mulți oameni din cadrul națiunilor celor mai dezvoltate și mai puternice de pe pământ se simt fără ajutor în ghearele unor forțe iraționale care le transformă viața în infern”¹.

Nu este de mirare dacă și acum, la sfârșitul celui de al doilea mileniu, au apărut din nou secte care propovăduiesc sfârșitul lumii actuale și apariția Noului Ierusalim, așa cum s-a întâmplat și la sfârșitul primului mileniu.

Trebuie să recunoaștem că știința a înregistrat progrese extraordinare în cunoașterea naturii, iar în viitor aceste progrese vor fi și mai spectaculoase, dar tot acest progres a fost însoțit de un pericolos regres spiritual, care a dus la destabilizarea interioară a omului. Spunem că acest regres este periculos, fiindcă omul nu mai deține astfel puterea spirituală pentru a domina tehnica contemporană, care din tehnică a vieții se poate transforma oricând în tehnică a morții. Omul trebuie să ajungă să stăpânească nu numai lumea exterioară, ci și pe sine. Aceasta nu o va putea realiza însă niciodată fără ajutorul lui Dumnezeu.

Din momentul în care luminismul a decretat că știința este mijlocul prin care omul poate domina natura, a introdus automat o adversitate între omul de știință și natură, care s-a soldat cu două rezultate neașteptate. Pe de o parte, omul a resimțit natura ca o adversară care tănuia toate secretele vieții, toate plăcerile ei și toate bogățiile. Și atunci oamenii și-au propus să-i fure, să-i smulgă se-

cretele și chiar să o violenteze în îndărătnicia și adversitatea ei. Omul de știință a asumat atât de categoric această poziție, încât de multă vreme acționează pentru a substitui naturii un alt univers. Aspirația lui cea mai constantă e să modifice totul, să transforme toate produsele naturale și să le înlocuiască cu altele, care să nu fie decât creația sa¹.

Omul de știință caută să cunoască aspectele generale, universale și convenționale ale naturii și ale lumii, dând prioritate generalului asupra realului. Dar primatul acesta exclusiv al generalului asupra concretului suprimă în ultimă instanță orice cunoaștere a realității, determinând omul de știință să înlocuiască universul real cu unul artificial². Și cu cât omul se îndepărtează de universul real pentru a se înscrie pe coordonatele unui univers artificial, pe atât își subminează propria supraviețuire ca ființă umană ce pierde legătura cu mediul natural și aduce prejudicii considerabile ecosistemului planetar.

Astfel, paradisul pământesc pe care omul a vrut să-l edifice ca o solidare a paradisului ceresc – cu ajutorul unei științe care-l ignoră pe Dumnezeu și aspirația fundamentală a ființei umane spre eternitate – se întoarce împotriva lui și tinde să devină infern. Are dreptate Claude Bernard când spune că marea greșală a științei în epoca noastră este de a fi aderat la pozitivismul care neagă orice metafizică, în vreme ce omul nu se poate lipsi nici de metafizică și nici de religie³.

Așa se explică și motivul pentru care numeroși teologi occidentali, dintre cei mai cunoscuți, încearcă să depășească deismul culturii occidentale – care-l separă pe om de Dumnezeu, contribuind la nașterea pozitivismului – printr-o altă concepție, pe care o putem numi *panteism*, accentuând prezența lui Dumnezeu în creație, nu prin ființă, pentru că în acest caz ar fi vorba de panteism, ci prin lucrare sau prin energia necreată⁴.

¹ Cf. Alexandru Mironescu, p. 93.

² Cf. *ibidem*, p. 94.

³ Cf. *ibidem*, p. 32.

⁴ Cf. Jürgen Moltmann, *God in Creation. An ecological doctrine of creation*, SCM Press, London, 1985, p. 11.

¹ *Idem*, *The Other Side of 1984*, WCC Mission Series, Geneva, 1983, p. 17.

Pe această cale se pune în evidență misterul ce există în inima universului, cu două consecințe importante. Pe de o parte, omul de știință are posibilitatea să depășească ruptura dintre fapte și valoarea lor, evitând să mai cadă într-o idolatrie a faptelor, și să caute semnificația spirituală a acestora; pe de altă parte, omul de știință pune o frână în calea abuzului de rațiune care îl determină să construiască lumi artificiale fără să țină seama de realitatea universului concret.

Atât progresul realizat în cunoașterea domeniilor macrocosmic și microcosmic, depășind dihotomia cartesiană între spirit și materie, cât și renașterea religioasă, fenomen sesizabil la scară mondială, sunt factori importanți care pot contribui la apariția unei noi relații între știință și teologie în lumea modernă.

Oferta teologiei ortodoxe

Teologia ortodoxă a susținut în mod consecvent, de la începuturile creștinismului și până astăzi, că Duhul Sfânt este prezent nu numai în Biserică, din ziua Cincizecimii, ci și în creație, de la bun început, ca Duh al lui Dumnezeu, fiindcă toate sunt create de Tatăl, prin Fiul (Logosul divin), în Duhul, Lumina care a apărut înainte de stele și de soare, o materie originară care conținea toate potențialitățile universului, este puterea sau energia creată izvorâtă din energia necreată a Duhului care se purta peste apele facerii – prezență divină care urmărea să facă posibilă dezvoltarea universului și apariția vieții pe pământ, activând ca lumină posibilitățile “pământului netocmit și gol”.

Mai mult, întemeindu-se pe lucrarea Duhului în Biserică și în univers, teologia ortodoxă a vorbit despre posibilitatea transfigurării omului și cosmosului în Hristos, perspectivă care depășește puterea și mijloacele științei, conturând imaginea omului nou, înnoit după chipul Creatorului său, care se ridică peste determinismul legilor naturale și dobândește adevărata libertate, de fiu al lui Dumnezeu. În acest om nou descifrează teologia taina universului desăvârșit, numit de Scriptură “cer nou și pământ nou”.

Întemeindu-se pe prezența și lucrarea Duhului Sfânt în creație, teologia patristică răsăriteană, prin personalitățile ei de excepție, a

învins aversiunea creștinismului față de valorile lumii păgâne, angajând un dialog cu științele naturale. Sfântul Vasile cel Mare, în comentariul său la Hexaemeron, adică la cele șase zile ale facerii, precum și sfântul Grigorie al Nysei, în lucrarea consacrată facerii omului, apelează la cunoștințele științifice ale vremii lor pentru a interpreta Geneza, integrându-le într-o viziune creștină, fundamentată pe Sfânta Scriptură, care are în centru Pantocratorul, Susținătorul întregului univers.

Mai mult decât atât, pornind de la prezența Duhului în Biserică și în creație, teologia răsăriteană a reușit să pătrundă atât de adânc în taina universului, pe temeiul revelației divine, încât a devansat știința contemporană cu secole. Dacă ar trebui să ne referim la relația dintre teologia răsăriteană și știința contemporană, atunci ar trebui să spunem că teologia a jucat un rol profetic față de știință, în diverse direcții, scoțând în evidență aspecte ale creației care aveau să fie cercetate mult mai târziu de știință.

Una din trăsăturile specifice ale teologiei răsăritene este faptul că vede în Iisus Hristos nu numai pe Dumnezeu-Mântuitorul, cum se întâmplă în alte confesiuni creștine, ci îl identifică cu Logosul prin care toate au fost făcute, după cuvântul Evangheliei (cf. *Ioan*, I, 1-3). Așa se explică de altfel și motivul pentru care Hristos este înțeles ca Pantocrator, Atotțiitor al universului, prezent și activ prin raționalitatea internă a cosmosului, care izvorăște din persoana lui, care este Logosul, Rațiunea supremă a creației.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune paradoxal că “rațiunile cele multe sunt una și cea unică e multe [rațiuni]. Prin ieșirea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unic spre făpturi, Rațiunea unică e multe [rațiuni], iar prin întoarcerea celor multe și prin referirea și pronia călăuzitoare a celor multe spre originea și centrul lucrurilor, în care toate-și află începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una”¹.

Multele rațiuni, care au originea în Logos și se întorc la el, ca într-un focar și centru de gravitație al lor, constituie raționalitatea inter-

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PG 91, col. 1081C.

nă a universului, pe care sfântul Atanasie cel Mare a descris-o ca "ordinea armonioasă a cosmosului" (*panarmonios kosmou syntaxis*)¹. Din punct de vedere teologic, raționalitatea internă a universului constituie posibilitatea și e mijloc de dialog între om și Dumnezeu, între rațiunea umană și Rațiunea divină, între două conștiințe, pentru ca omul să sporească în cunoașterea lui Dumnezeu și în a cosmosului.

Omul este chemat, prin această raționalitate internă a creației, să-l cunoască pe Dumnezeu nu numai pe calea revelației supranaturale, prin iluminare de sus, ci și prin contemplarea naturală sau cercetarea lumii, pentru că "cerurile spun slava lui Dumnezeu și tăria vestește facerea mâinilor lui" (*Psalmiti*, 18, 1).

Și iată că astăzi oamenii de știință, după ce au pătruns în lumea microcosmosului și au depășit teoria mecanicistă despre univers prin fizica cuantică, încep să se apropie de ordinea logică sau rațională care se află la temelia cosmosului. Unii dintre ei afirmă că particulele elementare nu mai sunt considerate individualități permanente ci manifestări ale unui câmp cuantic în care materia și toate mișcările ei sunt produse de un fel de câmp informatic subiacent. Fizicianul Hamilton merge mai departe și susține că "o particulă nu se desfășoară în «lumea reală» decât într-o mișcare de undă născută dintr-un ocean de informații, ca un mare val de apă care este produs de mișcarea generală a oceanului"². La același lucru se gândește și David Bohm când afirmă că există o ordine implicită, ascunsă în profunzimile realului.

"Universul întreg este plin de inteligență și de intenție: de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și, ceea ce este extraordinar, în ambele cazuri este vorba de aceeași ordine și de aceeași inteligență. [...] Sub fața vizibilă a realului există deci ceea ce grecii numeau «logos», un element rațional, inteligent, care reglează, dirijează și însuflește lumea, și care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat"³.

¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în PSB 15, EIBMBOR, 1987, pp. 72-73.

² Cf. Jean Guilton, *Dumnezeu și știința*, Harisma, 1992, p. 112.

³ *Ibidem*, p. 66.

Desigur, procesele fundamentale care guvernează universul la nivelul acestei "rețele de informații" sunt, încă o dată, situate dincolo de zona cuantică; numai când tehnologia ne va permite să pătrundem la niveluri de existență infime, vom avea posibilitatea să pășim în împărăția încă neclară a informației cosmice¹. Încă de acum însă, oamenii de știință își dau seama că dincolo de realitatea materială există o realitate spirituală, "o vastă gândire pe care, după o jumătate de secol de tatonări, noua fizică începe să o înțeleagă, invitându-ne pe noi, visătorii care suntem, să ne luminăm de la un foc ce naște noaptea visurilor noastre"². Fizicianul Heinz Pagels, exprimând punctul de vedere al celor mai mulți savanți, afirmă: "cred că universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea acestui cod"³.

Știința, care a trecut progresiv de la reprezentarea materialistă a universului văzut la energie și de la energie la reprezentarea informatică, a ajuns să sesizeze acest cod secret, această ordine rațională, această raționalitate care se află la temelia întregului cosmos și pe care teologia răsăriteană a pus-o în evidență cu multe secole înainte de orice întreprindere științifică modernă.

Vreme îndelungată, știința promovată de secolul luminilor s-a revoltat împotriva lui Dumnezeu din cauza închiziei și, în locul Rațiunii divine, a așezat la baza dezvoltării universului legea hazardului și a necesității imanente. Teoria evoluționistă, spre exemplu, vrea să demonstreze în fond că apariția și dezvoltarea vieții pe pământ nu sunt rezultatul unei ordini interioare a creației, care are ultimul izvor în Dumnezeu, Rațiunea supremă, ci produsul unor factori externi iraționali, cum ar fi hazardul, întâmplarea oarbă. Trebuie spus că și scolastica medievală a contribuit indirect la apariția unor astfel de teorii, prin faptul că a opus ordinea naturală celei supranaturale, lăsând impresia că lumea poate funcționa ca o realitate autonomă față de Dumnezeu.

¹ Cf. *ibidem*, p. 101.

² *Ibidem*, p. 75.

³ *Ibidem*, p. 114.

Împotriva unor astfel de tendințe de explicare a raționalului prin irațional, sub pretextul că sunt științifice, dar fiind ideologii care au efect destabilizator asupra spiritualității și moralei sociale, teologia răsăriteană a afirmat consecvent prezența Duhului lui Dumnezeu în creație (cf. *Facerea*, 1, 2), pentru două motive principale.

Pe de o parte, pentru a sublinia că lumea nu poate exista autonom, în afara lui Dumnezeu. Lumea a fost creată de Dumnezeu din neant, și fără Dumnezeu se întoarce în neantul din care a ieșit. De aceea, Sfânta Scriptură ține să-i amintească mereu omului că lumea nu poate exista fără Ziditorul ei: "dacă îți vei întoarce fața, toate se vor tulbura; vei lua duhul lor și se vor sfârși, întorcându-se în țărână. Trimite-vei Duhul tău și se vor zidi, și vei înnoi fața pământului" (*Psalmit*, 103, 29-30). Pe de altă parte, pornind de la prezența Duhului în actul creării lumii, teologia răsăriteană a susținut cu tărie că nimic în creație nu este rezultatul hazardului sau al unei necesități imanente, ci rezultatul lucrării și intervenției creatoare a lui Dumnezeu în cosmos, din interiorul universului și nu din afara acestuia, prin raționalitatea internă a creației.

Teologia răsăriteană acceptă evoluționismul în măsura în care istoria universului și a vieții nu este concepută ca proces autonom, determinat de factori iraționali, ci rezultatul intervenției continue a lui Dumnezeu în creație, prin Duhul său. Providența divină este semnul că ordinea universului are originea în ordinea divină și că nu poate fi rezultatul unor forțe arbitrare și întâmplătoare.

Este ceea ce afirma încă din secolul al patrulea sfântul Atanasie: "fiindcă nu este dezordine ci rânduială în toate, și pentru că nu e o lipsă de măsură [*ametria*] ci o simetrie, și pentru că nu e un haos ci un cosmos și o sinteză armonioasă a cosmosului, e necesar să cutăptăm și să acceptăm ideea unui stăpân care le adună și le ține strânse pe toate, înfăptuind o armonie între ele"¹.

Or, spre o concepție asemănătoare se îndreaptă știința astăzi, care, după ce a reușit să pătrundă mai adânc în taina universului, începe să părăsească teoria hazardului și a necesității, pentru a începe să

bată la porțile Rațiunii transcendente. Interesant, în această privință, următorul experiment. Plecând de la o regulă derivată din soluțiile numerice ale ecuațiilor algebrice, s-au programat mașini care să producă prin hazard o combinație de numere care să corespundă valorilor care asigură existența universului și a vieții. Legile probabilității arată că aceste ordinatoare ar trebui să calculeze timp de miliarde de miliarde de miliarde de ani, adică o perioadă aproape infinită, până când ar putea să apară o combinație de numere comparabile cu cele care au permis ivirea universului și a vieții, în urmă cu doar cca. 16 miliarde de ani. Altfel spus, probabilitatea matematică pentru ca universul să fi fost zămislit de hazard este practic nulă!²

Dacă aceste constante universale nu ar fi avut valori precise, universul nu ar fi evoluat niciodată în direcția care a permis existența noastră. Spre exemplu, dacă forța de gravitație ar fi fost ceva mai slabă la începutul universului, norii primari de hidrogen nu s-ar mai fi condensat niciodată pentru a atinge pragul critic al fuziunii nucleare; în această situație, stelele nu s-ar mai fi aprins niciodată. Situația nu ar fi fost mai fericită nici în cazul contrar: o gravitație mai puternică ar fi condus la o adevărată ambalare a reacțiilor nucleare și stelele s-ar fi aprins mai furioase, pentru a muri atât de repede, încât viața nu ar fi avut nici o șansă de apariție și dezvoltare (dacă nu cumva universul primar nu s-ar fi prăbușit asupra sa înainte ca orice stea să se fi născut). Concluzia este mereu aceeași: oricare ar fi parametri considerați, dacă li se modifică valoarea oricât de puțin, este suprimată orice șansă de apariție a vieții.

Constantele fundamentale ale naturii și condițiile inițiale care au permis apariția universului și a vieții par a fi reglate cu o precizie uimitoare, ca și când trebuia ca ele să favorizeze existența noastră³. Astfel, la originea creației nu există evenimente întâmplătoare, hazardul, ci o condiție superioară tuturor celor pe care putem să le imaginăm, ordinea supremă, care reglează condițiile inițiale, constantele fizice, comportamentul particulelor subatomice și viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică, implicită, in-

¹ Sfântul Atanasie cel Mare, p. 72.

² Cf. Jean Guilton, p. 56.

³ Cf. *ibidem*, p. 58.

vizibilă – ordinea, se află acolo, eternă și necesară, dincolo de fenomene, deasupra universului dar prezentă în fiecare particulă¹. Ceea ce se numește de obicei hazard acoperă un grad de organizare superior capacităților noastre cognitive.

Transfigurarea materiei

O altă dimensiune specifică teologiei și spiritualității răsăritene este convingerea, profund întemeiată pe fundamente biblice și patristice, că materia poate fi transfigurată, că poate fi sfințită și îndumnezeită. Opera mântuitoare înfăptuită de Hristos este interpretată exact în acest sens ontologic și cosmologic. Prin întrupare, jertfă, înviere și înălțarea la cer, pentru a se așeza pe tronul slavei dumnezeiești, Hristos a transfigurat propriul său trup, pentru a face din acesta, prin Duhul Sfânt, mijloc de iradiere și transformare a omului și a creației, în Biserică. Pentru a da expresie acestei convingeri biblice, teologia patristică a fost nevoită să depășească dualismul gândirii antice, dihotomia spirit-materie, care făcea imposibilă acceptarea întrupării spiritului și, corelativ, transfigurarea materiei de către spirit, spiritul fiind conceput ca exterior materiei. Pentru a depăși acest dualism, Părinții au afirmat că spiritul e interior materiei și că materia este concentrare de energie și de calități logice (ca urme ale Logosului), astfel încât materia poate fi transfigurată de spirit, de puterea Duhului Sfânt.

Spiritul nu se confundă cu materia, așa cum sufletul rămâne suflet iar trupul trup, dar între spirit și materie există o relație internă care face posibilă organizarea materiei și transfigurarea launtrică a acesteia, prin acțiunea Duhului Sfânt, în Hristos și în Biserică. Acesta e și motivul pentru care esența creștinismului, în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos.

După o vreme îndelungată, știința, prin fizica fundamentală, a început să progreseze în aceeași direcție. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziția cartesiană între spirit și materie (*res cogitans-res extensa*), care se întemeiază tot pe dualismul gândirii antice, preluat de scolastică și mai înainte de

¹ Cf. *ibidem*, p. 57.

fericitul Augustin, a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscule, nici doar unde, ci simultan una și alta.

“Pornind de aici, Heisenberg a fost primul care a înțeles că starea de complementaritate între aspectul de particulă și cel de undă în materie pune sfârșit pentru totdeauna dualismului cartesian între materie și spirit. Și un aspect, și celălalt, sunt elementele complementare ale singurei și unice realități. Astfel se modifică, profund și ireversibil, concepția despre separația fundamentală între spirit și materie. Și, de aici, o nouă concepție, care ar putea fi numită metarealism”¹.

Această descoperire are un caracter epocal și este mai importantă decât orice revoluție copernicană, fiindcă din momentul în care materia este atât corpuscul cât și undă, aceasta înseamnă că materia poate fi transfigurată, că materia se poate spiritualiza și transforma în lumină, așa cum afirmă teologia patristică dintotdeauna. Dar această descoperire a pus omul în fața unei responsabilități capitale, fiindcă poate fi utilizată atât în favoarea omului cât și împotriva lui.

Ziua de 6 august a fiecărui an poate constitui o chemare repetată la responsabilitate. Aceasta fiindcă, pe de o parte, 6 august este ziua în care Biserica serbează schimbarea Domnului la față. În textul biblic se spune că Domnul s-a transfigurat înaintea a trei dintre ucenicii săi, astfel încât “fața lui strălucea ca soarele iar hainele lui erau mai albe decât lumina”. Hristos a descoperit astfel ucenicilor săi taina Împărăției lui Dumnezeu, în care dreptii, după cuvântul său, vor străluci precum soarele (cf. *Matet*, 13, 43), și ne-a permis să constatăm că materia se poate prefăce în lumină.

Pe de altă parte, însă, 6 august este ziua în care bomba atomică a pulverizat Hiroshima, acoperind-o cu uriașa ciupercă a morții. Contrastul este izbitor. Dacă Hristos ne-a arătat calea prin care materia poate fi transfigurată, Hiroshima arată calea prin care materia poate fi dezintegrată. De o parte viața, de cealaltă, moartea. Opțiu-

¹ Cf. *ibidem*, p. 107.

nea pentru una sau cealaltă implică viitorul omenirii și al planetei noastre.

Omenirea a luat și va lua măsuri pentru a evita ca noile reușite ale științei să nu fie utilizate împotriva omului și a vieții. Dar acest control va rămâne mereu nesigur atâta vreme cât știința va fi certată cu Dumnezeu. Progresul științific demonstrează că e posibil ca știința să se împace cu Dumnezeu, ca în locul unei metafizici care face abstracție de Dumnezeu să ajungă la o metafizică a prezenței lui Dumnezeu ca Ziditor al universului, a unui Dumnezeu care, organizând rațional universul, a făcut posibilă dezvoltarea științei și contemplarea lumii. E vorba de necesitatea unei metafizici care să nu pornească nici numai de la Dumnezeu (teologică), nici numai de la om (antropologică), ci divinoumană, avându-l în centru pe Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, Pantocrator sau Atotțiitor al universului.

Dacă, până în secolul nostru, pentru majoritatea spiritelor luminate, știința și religia erau ireductibil opuse una alteia, știința respingând religia din orice descoperire a ei iar religia interzicând științei să se ocupe de "Cauza primă", raporturile par a se schimba în mod sensibil.

"de puțin timp, începem să trăim fără să știm acest lucru – imensa schimbare, schimbare impusă rațiunii noastre, gândirii noastre, filosofiei noastre, de munca invizibilă a fizicienilor, a teoreticienilor lumii, a *acelora care gândesc realitatea*. [...] În final de mileniu, noile progrese ale științei permit să se întrevadă o alianță posibilă, o *convergență* încă neclară între științele filosofice și cunoașterea teologică, între știință și misterul suprem"¹.

Suntem convinși de acest lucru, fiindcă universul creat nu este autonom, implicând prezența Duhului lui Dumnezeu, care veghează ca această convergență mult-așteptată să se realizeze, spre beneficiul umanității întregi.

¹ Jean Guittou, p. 22.

Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii

D. Costache

De la conflict la convergență

Este din ce în ce mai evident pentru toată lumea că, astăzi, în acest timp al marilor întâlniri – pe care Blaga îl consideră similar numai epocii elenistice –, mentalitatea europeană pare a trece printr-o nouă și profundă criză a reperelor și a identității. Conservând într-o mare măsură spiritul care a animat nașterea lumii moderne, civilizația de tip european se vrea eliberată de religie și morală, deci postcreștină și autonomă, însă pașii pe care i-a săvârșit, mai ales în secolul nostru, o determină acum să se definească drept postmodernistă. Ceea ce înseamnă că nu mai are încredere în axiologia sa, în vechiul său sistem de referință, care a configurat-o inițial.

Renunțarea la modernism înseamnă abandonarea pretenției de exclusivitate a minții, a conceptului de rațiune autonomă – suprapusă naturii, capabilă să interpreteze și să modeleze realitatea după propriile criterii, gusturi și patimi –, înlocuit cu ideea unei minți deschise, aptă să-și depășească prejudecățile și să recunoască realitatea așa cum este, chiar dacă nu e mereu convenabil. Semnificativ în această privință este faptul că tot mai mulți oameni de știință și filosofi ai științei sunt conștienți – fără a deveni însă neapărat mistici – de misterul acestei lumi croite după altă logică decât cea reduționistă și de necesitatea unei alte abordări decât aceea a triumfalismului corifeilor începutului modernității și al scientismului.

Într-un asemenea cadru se pot rediscuta, desigur, premisele modernului conflict dintre știință și teologie, dar și – de aici – perspectiva unei colaborări sau mai precis a unei convergențe funcționale a cercetării științifice și a interpretării teologice. Mai mult, este cadrul în care se pot evidenția actualitatea și potențialul constructiv ale ortodoxiei pentru lumea de acum și de mâine.

Înainte de a propune articulațiile acestei perspective, e important să conștientizăm principalele repere și cauze ale conflictului, în fapt ale excluderii Bisericii și teologiei din sfera preocupărilor omului modern.

1 Știința și teologia în modernitate¹

Reacționând la exclusivismul teologiei apusene medievale, care pretindea infailibilitatea – justificată *supranaturalist* însă de fapt întemeiată pe concepții (meta)fizice perimate – în cer și pe pământ, știința și cultura moderne au procedat la o secularizare profundă a minții și a cunoașterii, pretinzând aceeași infailibilitate însă justificând-o exclusiv *naturalist*, ca aptitudine înăscută a rațiunii de a cerceta și înțelege realitatea. În fond, o prejudecată era înlocuită cu alta, de vreme ce noua logică, matematică, nu propunea minții o flexibilitate mai mare decât exercitiul scolastic². Se poate spune că, schimbând perspectiva și, o dată cu aceasta, mijloacele – care au produs efecte specifice –, Europa nu a înfăptuit altceva decât a câștigat primul om când, la fel de copilărește, a vrut să cunoască pe cont propriu, fără un mystagog adecvat.

Concret, s-a schimbat conținutul celor două domenii: dacă, în evul mediu, domeniul public era dominat de teologie, domeniul privat rămânând locul incontrollabil al celor mai secrete experiențe (științifice dar nu numai), în modernitate, mintea autonomă și cercetarea științifică au acaparat domeniul public, excomunicând teologia, îngropând-o în domeniul privat.

O cauză importantă a acestei alternanțe este chiar teoria scolastică a dublului adevăr, înțeleasă dreptat ca posibilitate de existență a două adevăruri autonome, unul al credinței și unul al rațiunii. Dacă, în evul mediu, teologia a încercat să păstreze un echilibru (ca în soluția lui Nicolaus Cusanus, de afirmare a convergenței contrarii-

¹ În mare parte, considerațiile de mai jos reiau, într-o formă și cu o argumentare nouă, aserțiuni din proiectul tezei mele de doctorat, realizat sub conducerea științifică a pr. prof. Dumitru Popescu.

² Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, EIBMBOR, 1998, p. 37.

lor), reducăționismul științei moderne – pe urmele contestării de către Descartes a posibilității oricărui adevăr decât cel stabilit prin cercetarea empirică și examinarea rațională – a condus la eliminarea teologiei din cursă.

Revoluția modernă – de formă socială în Franța, de formă filosofică în Germania și de formă științifică în Anglia – a însemnat deplasarea dinspre domeniul interiorității, cercetat cu predilecție de teologie, către domeniul exteriorității. Ca atare, omul modern a încetat să se mai preocupe cu adevărat de sine, căutând mereu în afara sa; a încetat să mai vrea *să fie* pentru a încerca doar *să știe* sau, cum s-a dovedit curând, doar *să poată* și *să aibă*. Totul se rezuma, deci, la marea trecere dinspre interioritatea subiectivă a sufletului fără trup, din spiritualitatea medievală, către exterioritatea obiectivă a unui trup și a unei lumi fără suflet; la alt nivel, trecerea dinspre calitativ spre cantitativ. Este de la sine că în noul context nu mai era loc pentru teologie, credință, duh, pentru gândul vieții veșnice și nici pentru o perspectivă teleologică asupra realității.

După Georges Duby, opțiunea modernității a fost pregătită teologic și anticipată practic în preajma trecerii spre al doilea mileniu al erei creștine. Biserica occidentală, tinzând consecvent să sacralizeze istoria, să edifice *hic et nunc* Împărăția lui Dumnezeu, a inaugurat de fapt, în jurul anului 0 mie – prin călătoria spre sfântul mormânt și pe urmele Mântuitorului sau mai precis prin cruciade – cucerirea lumii văzute³. Este o radicală schimbare a mentalității occidentale – premisă pentru secularizarea de mai târziu –, în sensul orientării dinspre valorile spirituale și perene către cele materiale și perisabile, dinspre virtutea înțeleasă ca desăvârșire dinăuntru a omului la virtutea-acțiune *ad extra* a omului, fenomen manifest în (1) înlocuirea visului "platonice" al Ierusalimului celest cu imaginea "aristotelică" a paradisului pământesc, precis localizat și realizat practic; în (2) substituirea imaginii strălucitoare a unui Hristos transcendent lumii cu aceea a unui istoric Iisus, radical umanizat;

³ Georges Duby, *Anul 1000*, Polirom, 1996, pp. 14 și 225. Vide, pe aceeași temă, Al. Mironescu, *Certitudine și adevăr*, Harisma, 1992, pp. 27-28; pr. prof. D. Popescu, *Teologie și cultură*, EIBMBOR, 1993, pp. 98-100.

și, de asemenea, în (3) renunțarea la procedeul augustinian al justificării teologice a conștiinței pentru tendința de certificare antropologică a lui Dumnezeu¹.

Că este vorba de răsturnarea perspectivei sau numai de consecința unor subterane demersuri mai vechi (fie chiar și ambele posibilități deodată), este cert că lumea modernă a devenit inaptă pentru valorile epocii anterioare. Faptul se manifestă sensibil nu numai în opțiunile științelor, ci chiar în modul de gândire și viață al tot mai multor oameni, pentru care interpretarea teleo-/teologică a realității devine din ce în ce mai ignorată (finalitatea este substituită de utilitate), situație lipsită de similar pentru aria răsăriteană tradițională a credinței și a civilizației europene.

1.1 Creaționism și evoluționism. Câteva repere

Conflictul modernității cu valorile și criteriile tradiționale proprii evului mediu apusean e manifest în celebra dispută între interpretarea științifică și cea teologică a realității, între creaționism și evoluționism. Sunt nevoit să atrag atenția asupra unei distincții pe care mulți specialiști și entuziaști o ignoră: creaționismul are conotații diverse în Occident și în Orient. În cele ce urmează mă voi referi la modul occidental de a înțelege creaționismul, mod care explică foarte bine cauzele conflictului.

Cele două interpretări ale realității, creaționismul și evoluționismul, sunt marcate de unilateralitate, sunt extremiste în egală măsură. Explicitând, este evident că ideologia creaționistă, preocupată de afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu, a ajuns să vorbească, dacă nu de un cosmos adus la existență în stare de perfecțiune dintru început, cel puțin de o determinare exclusiv supranaturală a universului. La rândul său, și din spirit reactiv, ideologia evoluționistă, preocupată de interpretarea naturalistă a realității, a exclus orice implicație a factorului divin în dinamica universului, a vieții, și astfel orice posibilitate de a interpreta teologic și teleologic realitatea. Până la urmă, chiar creaționismul – care a înțeles

transcendența lui Dumnezeu ca absență din creație și a proferat imaginea unei intervenții divine arbitrare, capabile să suspende ordinea naturală (interpretarea *Deus ex machina*) – a oferit gândirii moderne cel mai potrivit pretext pentru eliminarea lui Dumnezeu din ordinea naturală, în urma căreia nici umanitatea (chiar creată după chipul lui Dumnezeu) nu mai avea semnificație pentru univers.

Științele "obiective" au profitat din plin de "gâlceava înțelepților" – de lupta abstractă a ideilor (conflictul dintre scolastici și gândirea deistă) –, renunțând la dualismul filosofic pentru o concepție materialistă. În acest fel, de la dualismul pe verticală spirit-materie/nevăzut-văzut, s-a ajuns la o ontologie monistă și la dualismul pe orizontală conștiință-realitate.

Alexandre Koyré descrie perfect drumul parcurs de știința modernă, și în special de cosmologie, de la cosmosul ierarhizat ontologic, calitativ al scolasticii, pentru care era posibilă intervenția proniei divine – în care credea efectiv Newton –, la universul infinit, judecat cantitativ, al acțiunii mecanice. Până la un punct, pretextând conceptul scolastic de Creator perfect, gânditorii moderni (Descartes și Leibniz) afirmă că Dumnezeu nu poate interveni în creația sa fără să-i tulbure perfecțiunea și fără să se nege pe sine; ulterior, oamenii de știință ai modernității au încetat să mai apeleze la *ipoteza divină*, convingși că universul deține resorturile ființării sale autonome¹. Mai concret, Koyré arată că din momentul în care s-a concluzionat înfinitatea universului – de altfel, soluție metafizică dincolo de posibilitățile experienței noastre –, gândirea modernă a fost determinată să renunțe la conceptele de creație și finalitate (pp. 146 și 213), adică să elimine orice loc/rol al lui Dumnezeu în istoria cosmosului (pp. 186-187). La 50 ani după Newton, întrebat de Napoleon despre locul lui Dumnezeu în sistemul său cosmologic, Laplace avea să răspundă nonșalant că nu a avut nevoie de această ipoteză. Astăzi, Stephen W. Hawking jonglează cu noțiunea unui Dumnezeu care a ales, posibil, legile după care să se conducă universul, fără a putea însă contrazice aceste legi și fără a

¹ Georges Duby, pp. 234-235.

¹ Cf. AL Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, pp. 180-214.

se mai implica activ în istoria universului. El afirmă că universul în expansiune nu exclude posibilitatea postulerii unui Creator – așa cum se argumenta și în dovezile raționaliste ale scolasticii – însă acest model al universului introduce limitări asupra momentului când Dumnezeu ar fi avut dreptul să se implice¹.

Alternativa acestui conflict, de-a dreptul distructiv pentru conștiința europeană – faptul este evident, spre exemplu, în sentimentul schizoid pe care îl trăiesc copiii români de astăzi, constrânși să învețe pentru orele de biologie că omul este doar un animal ceva mai răsărit, produs al unei evoluții fără sens, iar pentru orele de religie că omul e creația lui Dumnezeu –, este imaginea (deloc obișnuită în mediile teologice inculte) unui Dumnezeu care își manifestă atotputernicia *kenotic*, prin acomodare cu posibilitățile și cu dinamica internă a universului care, *prin natură* sau în virtutea planului divin, se mișcă teologic. Despre aceasta ceva mai departe.

Revenind, este clar că teza creaționistă pune totul pe seama lui Dumnezeu, nefiind preocupată și de evaluarea pozitivă a mișcării universului, iar teza evoluționistă, refuzând orice plan preelaborat și orice prezență supranaturală, pune organizarea universului pe seama "miracolului" natural al hazardului și al unei cauzalități imanente, autonome.

Încercând inutil să conserve paradigma cosmosului static și închis al antichității (afacerea Galilei rămâne semnificativă în această privință), creaționismul supranaturalist al teologilor occidentali nu a făcut altceva decât să discrediteze *Scriptura* și, în același timp, să rateze șansa articulării Bisericii în noua reprezentare a realității. Curând, orice pretenție și orice susținere ale teologiei aveau să fie excluse, știința angajându-se hotărât și devenind din ce în ce mai eficientă pe drumul descoperirii legilor naturale. Mai mult, în forma pozitivismului și a scientismului, modernitatea avea să consi-

dere că toată viața și activitatea societății omenești se pot organiza acceptabil doar prin aplicarea criteriilor științei¹.

Mitul scientismului, replică modernă a republicii filosofice imaginată de Platon, și-a aflat justificare în cosmologia și antropologia moderne.

1.2 Despre locul lui Dumnezeu și al omului în universul infinit

Mutația dinspre medieval spre modernitate își află resorturile adânci în șocul suferit de mentalitatea europeană o dată cu descoperirea unui univers bănuț ca infinit (în termenii lui Stephen Hawking, finit dar nelimitat), șoc prelungit prin descoperirea contemporană a expansiunii cosmice. Lărgirea orizontului, perspectiva dinamică a universului în continuă (poate veșnică) extindere, a zguduit radical concepția despre situația omului în lume.

Pentru Alexandre Koyré, această criză adâncă a conștiinței europene înseamnă schimbarea structurilor gândirii, modificarea temeiurilor cugetării noastre despre omenire și lume, în sensul decenterării universului din om și implicit în sensul concluzionării lipsei de relevanță a fenomenului uman pentru vastele și incomensurabilele întinderi siderale. Omul a pierdut locul central în univers, privilegiul de ființă superioară, de vreme ce a dispărut chiar lumea, modelul cosmosului cu care el era familiarizat. În fapt, deja în modelele copernician și galileean nu mai era nevoie și de om pentru o descriere completă a universului (ideea, "dogmatizată" filosofic în dualismul cartesian, avea să fie atacată de Kant, care predica "o nouă cotitură copernicană", de reintroducere a omului în centrul lumii și al cunoașterii).

Mai precis, afirmă Koyré, schimbarea de perspectivă s-a înfăptuit prin renunțarea la imaginea unui cosmos geometric structurat și ontic ierarhizat în favoarea reprezentării unui "univers indefinit, chiar infinit", lipsit de orice ierarhie ființiale și unificat numai prin identitatea legilor care guvernează toate regiunile, toate

¹ Cf. Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Humanitas, 1995, p. 23; *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, 1997, pp. 104-105.

¹ Cf. Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, pp. 211-212.

dimensiunile sale. Altfel spus, prin înlocuirea concepției aristotelice despre spațiu închis, erdonat calitativ (în registre), preluată ca *dogmă* de scolastica medievală, cu spațiul omogen și infinit din geometria euclidiană (judecăt cantitativ). (Deși azi se vorbește din nou despre un univers ierarhizat în sisteme solare, galaxii, roiuri galactice sau superroiuri galactice, ideea nu mai are vreo conotație calitativă; aceasta mai poate fi sugerată numai în descoperirea unui alt nivel de realitate, cel cuantic). Procesul acestei schimbări trebuie înțeles așadar, spune Koyré, ca istorie a distrugerii cosmosului și a infinitizării universului, proces care, direct și explicit, a determinat renunțarea, cum deja am văzut, la orice idee de cauzalitate transcendentă în favoarea interpretării deterministe a unei realități privite numai sub specia naturalului¹.

Într-un univers conceput de acum înainte ca vid de orice prezență a lui Dumnezeu – și de aceea fără semnificație spirituală –, într-o lume cu neputință de judecat sub specia valorilor, fără perfecțiune și finalitate², omul s-a aflat dintr-o dată singur și pierdut (fără repere) în fața imensității cosmice, o apariție întâmplătoare și o cantitate neglijabilă, cu totul inconsistent în ansamblul din care face parte. Evident, nu se mai putea sustrage nici el explicației naturaliste pe care a aplicat-o realității, ajungând în cele din urmă să renunțe la pretenția de ființă caracterizată cultural (sau, teologic zicând, întemeiată spiritual). În chiar clipa în care Descartes afirma că unica validare a realității provine din conștiința omului, în clipa în care luminiștii proclamau capacitatea nelimitată de cunoaștere a minții umane, în clipa în care Nietzsche creiona *übermensch*-ul european, știința creată de acesta din urmă îl arunca în insignifiant și nonsens.

¹ Cf. Al. Koyré, pp. 5-7; de asemenea, J. P. Lonchamp, pp. 84-86.

² Cf. Al. Koyré, p. 7. Despre acestea și cu mai multă antipatie pentru încercarea lui Newton de a-i găsi un loc lui Dumnezeu în infinitul univers mecanic, vezi Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția concepției despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1995, pp. 409-410. Privind excluderea întrebărilor despre originea și sensul universului în cosmologia modernă, vezi Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, p. 26.

Într-una din meditațiile sale, Pascal afirmase deja, ca despre sine, sentimentul pe care îl trăiește ateul în fața universului lipsit de contur: „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye”. Gândul este similar celui exprimat de Kepler în critica sa față de ideea unui univers nemărginit: „Acest gând are în sine nu știu ce oroare ascunsă; într-adevăr, ești un rătăcitor în această imensitate căreia îi sunt negate orice limită, orice centru și, prin aceasta, orice loc determinat”.

Modificarea imaginii lumii, trecerea de la reprezentarea unui cosmos limitat și static spre aceea a universului infinit – sau deschis, cum se spune, mai prudent, acum –, aflat în continuă expansiune (o descoperire a secolului XX), a șocat profund conștiința omului de tip european. Dar poate că lovitura cea mai puternică a fost nu aceea care a scos omul din centrul lumii concepute ca tot organic, bine structurat și coerent, ci aceea care a condus la afirmația că universul, interpretabil doar sub aspect cantitativ, nu are vreun sens și nici finalitate și că nici nu poate constitui fundamentul unei scări de valori, afirmație la capătul căreia aflăm nihilismul, anarhia și disperarea³.

Profund răvășit, precum „libertinul” lui Pascal, omul european asista neputincios la prăbușirea tuturor certitudinilor sale, a orgoliului de făptură distinctă față de ansamblul pe care se obișnuise prea curând a-l numi *res extensa*. Îngropat sub noianul lucrurilor-de-știut, din care singurul absent era el însuși, a continuat să pretindă că știința îi dă putere. Joc teribil, situație paradoxală, pentru că, înspăimântat de lume, complexat de imensitatea ei fără sens, omul a început cucerirea tehnică a acesteia. Astfel a fost inaugurată epoca cea mai frământată din istoria umanității – a concurenței economice, a războaielor nimicitoare, a dezastrului ecologic.

³ Cf. Koyré, p. 41; Koestler, p. 45; Lonchamp, p. 164. Despre disperarea profundă în mentalitatea europeană, cauzată de ideea lipsei de sens și însoțită de boli mentale, vide Lesslie Newbigin, *The other side of 1984. Questions for the churches*, WCC, Geneva 1983, pp. 1-2.

1.3 Cauzele de ordin teologic ale conflictului și problema depășirii competențelor

Dincolo de mutațiile produse în conștiința europeană prin descoperirile științei moderne, premisele conflictului dintre știință și teologie trebuie căutate, cum aminteam și mai sus, chiar în structurile concepției creștinismului occidental, mai exact în modul defectuos în care a fost reprezentată relația dintre Dumnezeu și univers. În fapt, teologia occidentală a construit treptat, pe fondul dualismului augustinian (motivată de necesitatea depășirii panteismului antic), o prăpastie conceptuală între Dumnezeu absolut și lumea limitată, fapt evident în separația scolastică natural-supranatural, potrivit căreia harul divin este un element creat, intercalat ca o veritabilă cenzură ontică între Creator și creație, sau în separația radicală a competențelor celor două "Împărății", eclesială și seculară, despre care vorbea Luther, reiterând o temă augustiniană.

Construind treptat reprezentarea unui Creator distant, prin faptul că a interpretat transcendența divină ca absență din creație, occidentul creștin a devenit incapabil să recunoască raționalitatea și caracterul teonom al creației, aceasta mai ales în condițiile în care facerea lumii a fost înțeleasă ca act de putere divină și mai puțin ca expresie a unei gândiri precedente, aptă să proiecteze acele pârghii prin care universul – într-un continuu eveniment sinergic, al întâlnirii cu Dumnezeu – să-și poată urmări și împlini sensul¹.

Conceperea actului creator ca manifestare absolută a atotputerniciei divine, pe de o parte, și lipsa unei perspective a raționalității teonome a creației, pe de altă, se explică prin faptul că gândirea occidentală nu s-a ocupat și deci nici nu a dezvoltat – pe fondul unei triadologii defectuoase, în care persoanele Sfintei Treimi sunt reprezentate fie ca individualități active *ad extra* pe cont propriu, fie ca imposibil de identificat într-o acțiune unitară a cărei

¹ Vezi, despre aceasta, pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Diogene, 1996, pp. 190-192; idem, *Hristos, Biserică, societate*, pp. 120-122. De asemenea, pr. prof. D. Popescu & diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Libra, 1997, pp. 119-120.

sursă e "Dumnezeul" anonim și nu Sfânta Treime – imaginea unui Dumnezeu care crează mereu prin Logosul său. Consecutiv, nici chipul (biblic și bine reprezentat în tradiția creștinismului ortodox) unui Hristos cosmic, a cărui întrupare și a cărui activitate în trup să depășească nivelul reconcilierii umanității păcătoase cu acel Dumnezeu orgolios și răzbunător al soteriologiei (anselmienne) de factură juridică.

Procedând astfel, gândirea creștină occidentală a limitat drastic sfera competenței sale la sufletul uman și la istorie, lăsând trupul și lumea fără o perspectivă teologică, fără posibilitatea unei adevărate evaluări spirituale. Din această limitare se revendică atât gândirea deistă și fenomenul secularizării cât și materialismul științelor moderne, tendința de epuizare industrială a lumii, consumismul. Articularea defectuoasă, deci, în scolastică, a creatului cu necreatul, a naturalului și a supranaturalului, a dus nu numai la revolta gândirii moderne și la revendicarea – perfect justificată – a autonomiei științelor, ci și la excluderea oricărei legitimități a interpretării teoteleologice a realității.

Această excludere era pregătită de thomismul care, contrar demersului augustinian-anselmian al interiorității, se preocupa numai de sfera lumii obiective, în ideea de a legitima supremația Bisericii asupra lumii. În felul acesta, centrul teologiei înceta să mai fie experiența omului cu Dumnezeu, de unde, indirect, refuzul extinderii problemei *sensului* la dimensiunile întregii creații.

Aceste deficiențe nu există însă în teologia și experiența creștinismului ortodox, care se întemeiază pe conștiința și trăirea prezenței dinamice a lui Dumnezeu în creația sa, situație explicitată în teoria energiilor necreate. Odihnind în creație, în om și în lume deopotrivă, Dumnezeu nu relaționează făpturile cu el și între ele cu puterea sa abuziv, ci activează o posibilitate a reciprocității care există în toate, deopotrivă în om și în lume. Și aceasta pentru că omul și lumea se revendică din Cuvântul prin care toate s-au făcut, existând ca modele ori gânduri divine întrupate, ca raționalitate plasticizată, cum spune părintele Stăniloae, și tinzând spre împlinirea comună în Logos. Din această perspectivă, lumea, viața nu se descoperă nici doar printr-o interpretare supranaturalistă și nici

doar printr-o explicație naturalistă. Această perspectivă rămâne deschisă pentru dialogul între știință și teologie.

Dacă, din perspectiva tradiției ortodoxe, nu există premise pentru un conflict între cercetarea științifică și interpretarea teo-/teleologică a realității – de vreme ce teologia nu e chemată să dea seama de fapte, ci de semnificația finală a acestora¹ –, este cât se poate de clar că în contextul occidental s-au produs abuzuri de ambele părți. De o parte, teologia a crezut că, întemeindu-se pe fizica lui Aristotel și pe astronomia ptolemaică, se află în posesia unei *philosophia perennis* sau a unei științe infailibile, ignorând evidența datelor rezultate din cercetarea științifică experimentală și a calculelor matematice; pe de altă parte, știința nu s-a mai mulțumit să descopere, propunând – la rândul său cu pretenții de infailibilitate – o nouă interpretare a datelor, fără apel la sensul teleologic al creației².

Faptul e evident în chiar zorii gândirii moderne. În reprezentarea universului infinit – cum deja am văzut –, lumea nu părea să aibe vreun sens și, spre exemplu, Descartes nu mai era deloc preocupat de o interpretare finalistă a realității. Universul este constituit din spațiu și mișcare, din forme aflate în raporturi matematice și din ordine, astfel încât nu se pretează propriu-zis interpretării, înțelegerii, ci descrierii, studiului analitic, științei³. *Mathesis universalis*, știința perfect unificată și atotcuprinzătoare a lui Descartes, este capabilă să formuleze ecuațiile problemei pentru a ajunge, prin calcul, să determine ceea ce este necunoscut. De altfel, metoda cartesiană – cuprinzând două principii (îndoiala metodică și cunoașterea

¹ Despre modul în care gândirea teologică răsăriteană concepe acest raport, vezi Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, pp. 132-133; pr. prof. D. Popescu, *Teologie și cultură*, pp. 105-107. Liniiile majore ale atitudinii selective a teologiei au fost trasate de sfântul Vasile cel Mare (cf. *Omilia a XVII-a. Către tineri*, 2).

² Basarab Nicolescu observă, de aici, abuzurile reduționiste ale scientismului, care nu acceptă altă cunoaștere decât cea științifică și nici altă față a realității decât cea care este accesibilă științei (cf. *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, pp. 133-135).

³ Cf. Descartes, *Expunere despre metodă*, 6.

autentică) și patru reguli/criterii fără de care cunoașterea certă e imposibilă (evidența, analiza, ordinea, inducția¹) – nu lasă loc și pentru un alt tip de abordare a realității. Dacă cele două principii și primele trei reguli sunt neutre din punctul teologiei, pur științifice, al patrulea criteriu ascunde o confuzie regretabilă: Descartes, știința modernă o dată cu el, consideră că interpretarea poate fi suplinită prin acumularea datelor (e o deplasare de la metoda *teleologică* la cea *eutaxiologică*, demers vizibil și la Hawking: "scopul final al științei e de a da o singură teorie care descrie întregul univers"²).

Raportul știință-teologie a fost formulat de ambele părți în termenii unui conflict fără soluție între două interpretări ale realității. În fapt, era doar o depășire a competențelor, cum a precizat Einstein, care intuia ceea ce astăzi pare din ce în ce mai greu de evitat: întâlnirea dintre cercetarea științifică și perspectiva teo-/teleologică, între descriere și interpretare.

"știința nu poate decât să stabilească ce este, nu și ceea ce trebuie să fie, iar dincolo de domeniul ei rămân necesare judecăți de valoare de tot felul. Religia, pe de altă parte, are de-a face doar cu evaluări ale gândirii și acțiunii umane: ea nu poate vorbi cu temei despre fapte și relații dintre fapte. Potrivit acestei interpretări, binecunoscutele conflicte dintre religie și știință din trecut trebuie puse toate pe seama unei greșite înțelegeri a situației"³. Observația este desigur corectă, deși Einstein reduce rolul teologiei doar la o discuție despre valorile umane; astăzi, recuperarea perspectivei finaliste în cosmologie permite descrierea unui univers *melioristic*, al valorilor. Ulterior, părintele Pierre Teilhard de Chardin a descris mult mai exact raporturile, concluzionând că "Religia și Știința sunt cele două fețe ori faze conjugate ale unui act complet de cunoaștere"⁴.

¹ Cf. *ibidem*, 2.

² Cf. St. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, pp. 24-28.

³ Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Seuil, 1970, pp. 285-287. Pe această linie s-a mers, spre exemplu, în conferința de la Boston (1979)

a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la care au participat în egală măsură

Chiar dacă această întâlnire nu a avut încă loc într-o formă explicită, devine însă din ce în ce mai evident că de ambele părți se constată eforturi de recuperare. Din partea teologiei, dorința de a sumare a noii reprezentări științifice a lumii și a vieții; din partea științei, dorința de a depăși explicațiile comode într-o înțelegere superioară a lucrurilor, de asemenea căutarea unei etici capabile să asigure aplicarea benefică a rezultatelor sale, care să nu trădeze speranțele omenirii.

2 Repere ale științei contemporane. Mintea deschisă

Preliminar oricărei discuții despre angajarea dialogului între știință și teologie, trebuie să luăm în calcul faptul că, din momentul în care oamenii de știință, în secolul nostru, nu s-au mai mulțumit cu aceea condiție cartesiană a enumerării, a cercetării/descrierii diverselor obiecte fizice, căutând *înțelegerea* lumii și a vieții, conștiința civilizației de tip european s-a angajat pe un nou drum, de reapropiere a diverselor perspective (asupra omului și a lumii), precis delimitate în era modernă. Acest demers se înscrie pe linia unei noi schimbări de paradigmă, revoluționând modul în care până acum erau înțelese știința și realitatea.

Simptomele noii orientări sunt multiple. Esențială este însă ideea unui nou tip de minte, *deschisă*, reticentă, de o parte, față de certitudinile propuse de știința "clasică" și atentă față de limitele expresiei matematice; receptivă, pe de altă parte, spre diverse moduri neconvenționale de cercetare, de experiență, față de expresii existențiale ale cunoașterii, de genul simbolului, al mitului sau al parabolei¹. E cât se poate de relevant faptul că tot mai mulți oameni de știință acceptă să-și prezinte observațiile și concluziile prin metafore, fără a părea jenați pentru până de curând suspect de imprecisa expresie nonmatematică (acest demers poate fi înțeles ca efort în vederea popularizării celor mai noi rezultate ale științei în medii

ră oameni de știință și teologi (cf. Jean-Luc Blondel, ed., *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Labor et fides, 1980).

¹ Cf. Jean-Pierre Lonchamp, pp. 200-204.

prea puțin pregătite pentru receptarea acestui tip de informație, însă el manifestă și o anumită libertate pe care omul de știință contemporan a regăsit-o, față de canoanele rigide ale modernității).

Bine susținută logico-matematic, tenia apare, spre exemplu, la Roger Penrose: "ceea ce este accesibil matematicienilor – și de fapt tuturor celor care pot gândi logic, cu înțelegere și imaginație – se află undeva deasupra a tot ceea ce poate fi formalizat ca un set de reguli. Regulile pot fi, uneori, un substitut parțial al înțelegerii, dar ele nu pot niciodată să o înlocuiască în întregime"¹. La rândul lor, distingând între lumea "așa cum e în realitate" și reprezentări, John Barrow și Frank Tipler afirmă că teoriile noastre fizice sunt aproximări privind realitatea².

Motorul acestei schimbări de atitudine a oamenilor de știință e noul drum pe care a fost angrenată cunoașterea științifică prin intermediul mecanicii relativiste, einsteiniană, și a principiului relațiilor de nedeterminare/incertitudine formulat de Werner Heisenberg. Mai precis, drumul deschis prin conștientizarea existenței a două niveluri de realitate.

După Alfred Kastler, laureat al Premiului Nobel pentru fizică, principiul formulat de Heisenberg a schimbat radical concepția fizicienilor despre ceea ce se înțelege ca sau e desemnat de obicei prin termenii *realitate*, *permanență*, și *obiectivitate*, discernabilitate, evidențiind faptul că orice măsurătoare pe care o realizăm, cu toate că perfectibilă, are cel puțin o limită imposibil de depășit. Nu mai este loc pentru triumfalismul științei de până acum, de vreme ce "cunoașterea noastră despre «realitatea obiectivă» va rămâne pentru totdeauna mărginită datorită modului de intervenție pe care trebuie să-l adopte omul care observă"³. Spre exemplu, încercând să determinăm poziția unei anumite particule, ne e imposibil să

¹ Roger Penrose, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții)*. În *Căutarea unei teorii științifice a cunoașterii*, ed. Tehnică, 1999, pp. 102-103; cf. p. 107.

² Cf. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 30.

³ Alfred Kastler, *Această stranie materie*, ed. Politică, 1982, pp. 104, 108-109, 139.

măsurăm precis viteza și direcția ei, sau invers, tentativa de determinare a direcției și a vitezei exclude orice posibilitate de măsurare a poziției particulei respective.

Mai mult, cu toate că neliniștitor pentru varianta contemporană a pascalianului libertin, dat fiind că particula pare a reprezenta un nod, punctul de convergență a unor unde, se impune concluzia că un corpuscul microfizic nu posedă proprietatea pe care o numim existență permanentă, relevându-se perspectiva unei instabilități fundamentale a universului¹. O apologetică a zilelor noastre ar putea porni de aici pentru a afirma inconsistența universului și, deci, necesitatea unui Dumnezeu Atotțiitor.

Noua perspectivă științifică dezvăluie drept foarte "contemporană" descrierea atanasiană a relației dintre Logos și creație: "văzând [Dumnezeu] că toată firea creată este, prin rațiunile sale, curgătoare și pe calea dezarticulării, ca să nu pătimească ea aceasta și pentru a nu se topi iarăși universul în neexistență, după ce le-a făcut pe toate prin Cuvântul său veșnic și a dat consistență zidirii, n-a lăsat-o să fie purtată și clătinată de firea ei și amenințată să cadă iar în nimic, ci, fiind bun, conduce și stabilizează creația întreagă prin Cuvântul său, care este și el Dumnezeu, ca, luminată prin conducerea, prin purtarea de grijă și prin conservarea ei în ordine de către Cuvântul, să poată dura statornic"².

Pentru că relațiile de indeterminare se aplică nu numai în planul microfizic, ci și în cel macroscopic – cu toate că în cel din urmă trec deseori neobservate –, ideea obișnuită despre știință și realitate a fost fundamental transfigurată. Se conturează acum o nouă ontologie (heisenbergiană), potrivit căreia universul nu e un dat pe care să-l măsurăm ci o sumă de posibilități care se actualizează în chiar

¹ Cf. A. Kastler, p. 126; despre dispariția ideii de permanență din fizica relativistă și din microfizică vorbea deja în 1965 Jacques Merleau-Ponty (*Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Științifică și enciclopedică, 1978, pp. 429-430).

² Sfântul Atanasie cel mare, *Cuvânt împotriva elinilor* 41, PG 25, col. 83A; PSB 15, p. 78.

momentul observației, al măsurătorii¹. Kastler vorbește îndreptățit despre "actele de renunțare" ale omului de știință², în care teologul ar putea sesiza ceea ce el numește *kenosis* și *metanoia*.

Același sentiment apare în fizica relativistă (einsteiniană), în care ideile clasice de timp infinit și cauzalitate locală au fost abandonate în favoarea celor de cauzalitate generală și de timp particular, așadar pentru care timpul și spațiul nu reprezintă un cadru fix, ei sunt condiționate de materie, de observator sau mai precis de evenimentul în desfășurare, care poate fi privit drept întâlnirea între conștiință și realitate³ (faptul este similar trecerii de la *chronos* la *kairos*, pe care o trăiește Biserica în ritual). De altfel, întreaga realitate, micro și macrocosmică, este acum susceptibilă de o interpretare nonmecanică (se afirmă explicit că nici una din legile clasice ale fizicii nu e corectă și că nu funcționează decât pentru regiuni strict limitate ale spațiului), fapt evident în modelele energetice și informatice ale unei lumi în care acționează factori discreți, învăluiți de aură mistică uneori, precum gândirea, intenția și ingeniozitatea. Ceea ce solicită urgent reconsiderarea termenului – de care s-a abuzat în lumea modernă – *raționalitate*.

Implicațiile pentru cultura, pentru mentalitatea europeană ale acestei revoluții au fost imediat sesizate la noi. De exemplu, Al. Mișculescu, distinge între certitudine și adevăr, arătând că certitudinile științei clasice sunt rezultatele metodelor utilizate și nu o priză cu realitatea. Metoda reductionistă a științei moderne nu a făcut decât să propună o schematizare a realului, în timp ce știința contemporană promovează o mai mare flexibilitate, o nouă metodă, aptă să cuprindă realul în ansamblu, chiar dacă aceasta presupune, simultan cu efortul minții, o schimbare radicală a opiniei comune despre sensul realității (cf. *Certitudine și adevăr*, de asemenea, *Limitele cunoașterii științifice*, Harisma, 1994). La rândul său, Lucian Blaga descrie mutațiile petrecute în fizică și implicațiile lor în logică, în matematică, în științele umane chiar, vorbind de începutul unui

¹ Cf. Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 227 și 280-281.

² Cf. A. Kastler, pp. 142 (de asemenea, pp. 103-104 și 140-141).

³ Cf. Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, pp. 36-37 și 52-53.

“con dogmatic”, al unui cv al cugetării antinomice și al respectului față de mister, atitudine complet diferită de pretențiile pozitivismului (cf. *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, 1993; *Experimentul și spiritul matematic*, Humanitas, 1998). Părintele Dumitru Stăniloae a sesizat, de asemenea, că în măsura în care categoriile permanenței și obiectivității sunt relativizate, poziția omului în lume capătă o importanță uriașă. Ca atare, omul nu mai e doar un spectator al universului, ci factor activ în transformarea acestuia, însă nu doar în sensul ingineresc al organizării artificiale a mediului, ci mai degrabă în sensul că efortul pentru desăvârșire, de o parte, și păcatul, eșecul existențial, de alta, au implicații cosmice (cf. *Isus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993).

O dată cu ideea galileean-cartesiană a matematizării realului, în sensul că expresia matematică e unica reprezentare valabilă a realității – o deplasare dinspre înțelegere către explicație, cu pretenția că explicația este înțelegere –, dispare și orice justificare pentru încercarea de a reprezenta matematic, deci într-o formă determinată epistemic, mintea umană. Roger Penrose vorbește de imposibilitatea unei reprezentări *computationale* a conștiinței, a structurilor profunde ale minții, în replică la aspectul noncomputațional al unor dimensiuni micro și macro ale realității (pp. 16, 35, 48-50), iar Henry Stapp arată că nu mai putem evita astăzi discutarea unui alt statut al minții, acela de factor activ în geneza universului, și nu numai de instrument de înregistrare a realității (pp. 281-282).

O lume care scapă regulilor, criteriilor noastre, o minte pentru ale cărei principii de funcționare nu există o reprezentare adecvată, iată tot atâtea motive pentru necesitatea regândirii realității, și chiar a locului pe care Dumnezeu și omul îl au în univers.

2.1 Recuperarea perspectivei teleologice

Descoperirea universului infinit (pentru posibilitățile noastre de observație) s-a soldat cu deconcertarea omului european, lipsit de centralitate într-un cosmos fără semnificație, care funcționează haotic, de unde răsturnarea scării valorilor sale (formulate în funcție

de vechea paradigmă cosmologică). Astăzi, reprezentarea științifică a universului aflat în mișcare, angajat într-o expansiune care durează de circa 15 miliarde de ani – de la formarea primelor particule elementare până la viață și până la creierul uman –, deschide perspectiva unei istorii a lumii și a vieții¹. În acest context, afirmă Jean-Pierre Lonchamp, se pot formula două întrebări: (1) mișcarea universului are cumva o direcție, un sens?; dacă da, (2) care este acesta? Deja punerea acestor probleme depășește mai vechile preocupări descriptive ale științei, implicând o atitudine filosofică (în sensul antic) față de realitate.

Lonchamp consideră că știința nu poate să mai evite astăzi răspunsul afirmativ pentru prima întrebare, drumul parcurs de la haosul cuantic al primelor momente ale universului până la om – sau drumul de actualizare a diverselor posibilități cuantice prin așa-zisele “evenimente Heisenberg”, care nu fac abstracție de prezența noastră – prezentându-se ca proces constant de “complexificare crescândă” (*complexification croissante*). Cosmosul și viața se realizează prin continua întretesere a unor evenimente aparent aleatorii cu anumite “sisteme de programare ordonatoare”, astfel încât totul se petrece ca și când realitatea ar conține principiile organizării sale, ale auto-organizării, prin selectarea unor condiții fără de care noi nu am mai fi aici pentru a ne pune asemenea probleme.

Mai mult, afirmă la rândul său Alfred Kastler – vorbind de stările de coerență din domeniul fizic, la nivel micro și macrocosmic, care ajung la maximum de stabilitate abia în domeniul vieții, al organizării ființei vii (pp. 147-151 și 229-230) –, omogenității fizico-chimice a universului îi corespunde o unitate biologică ce trebuie înțeleasă, dincolo de reticențele noastre, ca *finalitate* ori *sens* al celei dintâi. Din moment ce un organ oarecare al unei ființe vii există pentru a împlini o anumită funcție, pentru a servi unui scop, ce legitimitate are respingerea perspectivei sensului, refuzul oricărei discuții despre finalitate la nivel macrocosmic?, se întreabă Kastler. Partizanii concepției despre cauzalitate și cei ai ideii de finali-

¹ Pentru Hubert Reeves, această istorie presupune doi termeni: (1) că universul nu este veșnic și (2) că e “transparent spre viitor” (cf. *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 59).

tate trebuie să înțeleagă dimensiunea filosofică ("construcții ale spiritului omenesc – spune el – pe care acesta le suprapune observației naturii") și unilateralitatea celor două poziții, de altfel complementare (p. 240).

Privind răspunsul pentru a doua întrebare, mulți oameni de știință refuză să se pronunțe, pretextând că e o problemă de ordin metafizic, așadar dincolo de competența științei riguroase. De fapt, notează Lonchamp, această atitudine de refuz se circumscrie unei opțiuni de ordin subiectiv, neavând vreo justificare științifică¹.

În ordinea opțiunilor metafizice se înscrie, bunăoară, și poziția lui Stephen Hawking față de afirmația lui Friedmann (imposibil de verificat experimental) că universul arată la fel din indiferent ce punct ar fi privit; motivul invocat este acela al condiției "modeste" (cantitativ) a omului, care nu poate pretinde centralitate și, deci, că numai din punctul său ar arăta universul astfel. La fel, credința sa că putem ști *cum* s-a născut universul, dar nu și *pentru ce*, este semnul unei gândiri reticente față de ideea teleologică².

Oamenii de știință care admit relevanța celei de a doua întrebări răspund prin evocarea ideii de *teleologie*, de sens și semnificație, instituită în principiu potrivit căruia înlănțuirea etapelor care constituie evoluția și a fenomenelor care antrenează această mișcare progresivă de complexificare e jalonată nu de forțe oarbe ci de prezența discretă a unui necesar *atractor* ce trasează (*assigne*) evoluției o finalitate, o coerență inteligibilă, fapt pentru care dinamica universului poate fi foarte bine exprimată prin ideea de *proiect*.

Chiar dacă nu încearcă să definească ce înțelege prin ideea de proiect, A. Kastler demonstrează existența lui prin ceea ce se numește de obicei forma "slabă" a principiului antropic (deși nu utilizează termenul). Ca atare, dacă principiul de excludere al lui Pauli

¹ Cf. *Science et croyance*, pp. 175-176; de asemenea, J. Merleau-Ponty, pp. 414-415. Pentru Raymond Aron, refuzul metafizicii este o metafizică, astfel că o asemenea critică, pentru a fi adevărată, trebuie să recunoască faptul că e loc, dincolo de știința pozitivă, pentru *adevăruri* (*La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Vrin, 1969, p. 264).

² Cf. *Scurtă istorie a timpului*, p. 62; *Visul lui Einstein*, p. 34.

(o stare cuantică dată nu poate conține decât o singură particulă de un anumit tip) nu ar fi funcționat real în univers – în loc să permită asocierile care au condus la concentrarea materiei, la viață și în cele din urmă la om –, o infinitate de fermioni ar fi ocupat starea cuantică a începuturilor, universul prăbușindu-se într-o "văpaie de energie". Nimeni nu poate spune dacă este vorba de cauzalitate sau de finalitate, însă ideea unui proiect care comandă acest comportament nu poate fi eliminată decât cu prețul ignorării evidenței faptului că existăm¹.

Conceptul de teleologie, spune Lonchamp mai departe, îl depășește sensibil pe cel de *programare* (sau *teleonomie*), care propune imaginea unui set de condiții prestabilite și active inerțial, la care universul s-ar plia într-un mod pasiv; conceptul de teleologie solicită în egală măsură existența unui arhitect (*concepteur*) inteligent și un dinamism al soluțiilor "la fața locului", în toate secvențele evoluției. Ceea ce presupune că reticențele "clasice" față de ideea teleologică veneau din refuzul față de Dumnezeu însuși; așadar, o poziție ideologică, nu o certitudine științifică.

Prezența unui Dumnezeu creator, situat ființial mai presus de caracterul inconsistent (nepermanent) al universului, este cerut de faptul că acesta din urmă nu pare a avea în el însuși rațiunile existenței sale, altfel spus de faptul că universul putea să nu existe... Dincolo de mulțimea teoriilor despre *început*, mai mult sau mai puțin în stare a suporta ideea unei acțiuni creatoare – vezi diversele variante ale teoriilor despre Big Bang, despre condiția universului fără limite, despre suma istoriilor sau despre fluctuațiile vidului cuantic –, adevărata problemă rămâne *originea* universului, așa cum a pus-o Heidegger: pentru ce mai degrabă există/fințează ceva decât nimic...

Convergența între datele științifice și interpretarea teleologică (și chiar teologică) a realității pare a se prefigura în cosmologia contemporană, în efortul acesteia de a media între teoria gravitației relativiste și teoria cuantică, postulând ipoteze despre direcția și semnificația universului sau despre relația dintre om și lume. Spre

¹ Cf. A. Kastler, pp. 240-241. Cf. Barrow & Tipler, *The anthropic cosmological principle*, pp. 1-7, 16 etc.

exemplu, Brandon Carter (cel care a formulat principiul cosmologic antropic) consideră că teoria relativității afirmă posibilitatea mai multor universuri, dintre care doar cel în care trăim e condiționat de prezența noastră, pentru ca John Wheeler să susțină, recent, că teoria cuantică permite imaginarea unei *bucle recursive* între univers și om, în care omul apare la fel de esențial organizării universului pe cât este universul pentru existența omului¹.

Fără a vorbi de principiul antropic și, bine înțeles, independent de afirmațiile lui J. Wheeler și B. Carter, J. Merleau-Ponty afirmă că "lumea este un sistem care este întotdeauna văzut și gândit din interior, dintr-un anumit punct spațio-temporal din care însăși prezența ființei gânditoare face un centru, în care converge informația și din care radiază acțiunea" (p. 413). Pe aceeași linie, R. Penrose afirmă că "o imagine științifică asupra lumii, care nu înglobează problemele conștiinței, nu poate avea pretenții serioase de complexitate. Conștiința este parte a Universului nostru și deci orice teorie fizică care nu-i face loc eșuează în încercarea de a da o descriere fidelă a lumii" (p. 26).

Noua gândire cosmologică, prin faptul că reintroduce umanitatea în perspectiva despre univers, de asemenea prin faptul că apelează la teleologie – există o corelare evidentă între readucerea omului preocupat de sens și apelul la perspectiva teleologică – și interpretare (definindu-se ca știință a întregului, după J. Merleau-Ponty), caută mai mult sau mai puțin explicit înspre Dumnezeu (dincolo de precauțiile "naturaliste" pe care și le iau adesea chiar savanții care procedează la interpretări de acest tip) acel punct arhimedic din care să abordeze realitatea, demolând premisele dualiste ale conflictului european dintre spirit și materie, dintre conștiință și întindere, dintre *logos* și evoluție.

¹ Cf. J. P. Lonchamp, p. 180; de asemenea, P. Bühler et C. Karakash (éd.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève, 1992, p. 51.

2.2 Principiul cosmologic antropic și perspectivele noului dialog

Demersurile noii cosmologii se împlinesc în disputatul (a fi sau a nu fi științific) principiu antropic, potrivit căruia universul și viața nu au ajuns la structura și forma de acum doar printr-o întâmplare. Hubert Reeves consideră că lista "coincidențelor miraculoase" care au favorizat existența noastră e prea lungă pentru a o explica doar ca joc al norocului.

"Principiul antropic a fost inventat – spune el – dacă nu pentru a explica, cel puțin pentru a lămuri cât de cât această uimitoare situație. Principiul poate fi enunțat cam așa: «Având în vedere că există un observator, universul are proprietățile necesare pentru a genera un astfel de observator». Cosmologia trebuie să țină seama de existența cosmologului. Aceste probleme nu s-ar fi pus într-un univers care nu ar fi avut aceste proprietăți".

Există două expresii mai cunoscute ale principiului. Forma *slabă*, W(eak)A(nthropic)P(rinciple) exprimă ideea că proprietățile universului pe care suntem în stare să le discernem sunt auto-selectate (*self-selected*) prin faptul că sunt corelative cu evoluția și cu existența noastră de acum: așadar, că "observațiile noastre sunt constrânse [*restricted*] de foarte specialul nostru mod de a fi". Mai mult, universul conținând diverși parametri, WAP e în stare să facă posibilă discernerea condițiilor care au favorizat existența noastră. Sigur, WAP pornește de la alte premise decât principiul modern al universului decentrat și entropic, mai precis întemeindu-se pe faptul că teoria relativității permite elaborarea unor modele cosmologice în care universul poate fi centrat și în care, lângă acest centru, să existe posibilitatea observatorilor umani.

În forma *tare*, S(trong)A(nthropic)P(rinciple), principiul pornește de la un anumit grad de speculație în jurul rațiunii potrivit căreia putem observa universul: "universul trebuie să aibă acele proprietăți care îi permit vieții să se dezvolte în el, într-un anumit sta-

¹ Hubert Reeves, p. 170.

diu al istoriei sale¹; este condiționat de/spre noi (*antropic*), așa încât chiar faptul că existăm constituie acel factor selectiv pentru condițiile inițiale (același lucru se poate observa și din perspectiva cuantică a ontologiei heisenbergiene²).

Dacă WAP are rolul de a descrie relația dintre om și lume, dând seama de unitatea și de istoria universului, SAP propune acea părghie capabilă să întrunească astrofizica și biologia în sensul lor comun, conștiința³.

Barrow și Tipler introduc și o formă originală, *principiul antropic finalist*, F(inal)A(nthropic)P(rinciple), fiind conștienți că acesta nu poate fi utilizat decât în situația în care – “pentru un motiv necunoscut” – SAP este valid și, în consecință, era inevitabil ca viața să apară într-un anumit (și precis) stadiu al istoriei universului. În acest sens, dacă viața și inteligența ar muri în starea de acum a lucrurilor – așadar înainte de a avea și o influență sensibilă la nivel macro, noncuantică, în univers –, este greu de priceput pentru ce *a trebuit* ca ele să vină la existență. Iată de ce, într-un univers determinat teleologic, e necesară generalizarea finalistă (FAP) a SAP: “Inteligența care prelucrează informațiile trebuia să vină întru existență în univers și, de vreme ce a venit la existență, trebuie să nu mai moară niciodată” (*Intelligent information-processing must come into existence in the Universe, and, once it comes into existence, it will never die out*)³.

Rezultatul cel mai de seamă (pentru conștiința omului european) al schimbării de perspectivă pe care o propune principiul antropic este acela că universul are din nou un centru, de data aceasta însă nu localizat fizic (centrul nu e *undeva*), ci descris teleologic (centrul e *a fi întru ceva*). Imaginea unui univers deschis. Chiar pentru prezența discretă dar ordonatoare a lui Dumnezeu, ceea ce presupune

¹ Cf. Henry Stapp, pp. 279-282.

² Cf. Barrow & Tipler, pp. 18-19 și 20-21.

³ Barrow & Tipler, p. 23. Pe larg, cap. 10 (“The future of the Universe”), pp. 658-677.

revelarea întregii realități ca act de întâlnire între creat și necreat, ca act sinergic¹.

Tocmai spre această alternativă pare a se deschide astăzi mentalitatea științifică, de vreme ce acceptă să gândească o raționalitate precedentă, explicativă pentru motivele care determină *haosul* condițiilor inițiale și al lumii cuantice să se ordoneze în favoarea existenței unei ființe capabile să contemple universul și să-i caute sensul. Spre exemplu, descriind cele două explicații în favoarea cărora optează cosmologii contemporani pentru a se apropia de ciudata isotropie a expansiunii cosmice – e vorba de (1) condiții date încă de la început și (2) condiții care se activează în timp –, J. Barrow lasă problema deschisă, în sensul că nici una din cele două nu îi pare suficientă în sine².

Or, apelul său la aceea raționalitate antecedentă – el afirmă că încercarea noastră de a înțelege ceea ce determină felul de a fi al universului presupune, pe lângă coordonata *antropică*, luarea în calcul a unei “raționalități care depășește universul material”³ – trimite spre o a treia soluție, alternativă, care susține în aceeași măsură existența unor condiții prestabilite și a unora care se activează în timp. Mai precis, pentru care condițiile activate în timp sunt de fapt preelaborate. Imaginea este similară aceleia pe care o descrie sfântul Grigorie Teologul: rațiunea lucrurilor “a primit ființa” sau a fost preelaborată “o dată pentru totdeauna”, dar realizarea lucrurilor se desfășoară și acum (cf. *A patra cuvântare teologică*, 11).

Mai mult sau mai puțin curajos, noua perspectivă cosmologică – întrunind sintetic principiile cauzalității și finalității – soliciită prezența lui Dumnezeu nu numai la început (când, în calitate de αἰτία λογική, *causa rationalis* sau *programator*, a elaborat cele mai potrivite “legi”, care permit existența noastră în univers), ci în întreg parcursul devenirii universului, ca în icoana biblică a Duhului Sfânt planând activ și neîncetat peste “apele” creației sale (*Facerea*, 1, 2 și *Psalmul* 103). Din acest unghi, omul, viața și lumea sunt așa cum sunt nici pentru o determinare exclusiv de sus

¹ Cf. Böhler & Karakash, pp. 50-51; Lonchamp, p. 177.

² Cf. John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 30-32.

³ Cf. J. Barrow, pp. 57 și 131.

(supranaturală) și nici pentru una exclusiv de jos (naturală); creația este așa cum e pentru eforturile conjugate ale Celui ce a inițiat și susține procesul dar și prin demersul *rațional* al universului proiectat de Logosul dumnezeiesc mai înainte ca însuși universul să fie.

Noua perspectivă științifică, teleologic-antropică, reintroducând omul în centrul realității (nu transformându-l în *centru* însă), dezvăluie o finalitate a devenirii cosmice și umane, permițând aducerea în discuție și a criteriilor *teologice*, care conțin structuri capabile să propună și să susțină realizarea, desăvârșirea ființei umane (care a pierdut, în vechea paradigmă, modernă, gândul, speranța lui *être plus*), angajată în relațiile sociale și cosmice; prin aceasta, de fapt, reconstruirea universului.

Această nouă perspectivă integratoare, radical transfigurată în câmpul criteriilor teologice, aduce cheia potrivită pentru reevaluarea conflictului alimentat de cele două interpretări contradictorii ale istoriei universului – creaționismul supranaturalist și evoluționismul naturalist –, responsabile, la rândul lor și în egală măsură, pentru modurile diverse în care omul european a înțeles relația sa cu lumea. De altfel, cum aminteam, din perspectivă ortodoxă, cele două ideologii nu au nici o justificare.

“Cosmologia teonomă exclude din principiu atât creaționismul cât și evoluționismul, fiindcă, dincolo de opoziția radicală dintre ele, ambele teorii sunt rezultatul unei concepții deiste care pornește de la autonomia și independența lumii față de Dumnezeu. Creaționismul se opune evoluționismului fiindcă exclude intervenția lui Dumnezeu în creație, iar evoluționismul se opune creaționismului fiindcă nu poate accepta perfecțiunea inițială absolută a lucrurilor din creație [...]. Însă atât ideea perfecțiunii depline originare a lucrurilor cât și excluderea intervenției creatoare a lui Dumnezeu în desăvârșirea fapturilor sunt rezultatul unei concepții care îl vede pe Dumnezeu doar ca pe o Causă externă a creației, iar creația ca o mașină ce funcționează independent de Dumnezeu”¹.

¹ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserica, Societate*, p. 42.

Din această surprinzătoare (pentru cei puțin sau total nefamiliarizați cu afirmațiile și posibilitățile teologiei ortodoxe) perspectivă – intrucât Dumnezeu creației are din nou loc –, se poate vorbi iarăși de o prioritate a omului, a conștiinței și a finalității în univers, dispușe imposibil de purtat în contextul unei lumi descentrate, supuse hazardului.

În fața unei asemenea perspective, problema nu mai este întâi de a găsi răspunsurile potrivite, ci de a formula întrebările adevărate, adecvate realității, capabile să profileze imaginea de ansamblu, holistică, a realității universale – cosmică și umană –, fără o bișnuitele concesii pentru comoditatea noastră. Mentea cea de toate zilele a omului de știință contemporan devine una deschisă real, suplă, *metanoică*, aptă să înfrunte chipul adevărat al lumii lui Dumnezeu. Pentru această nouă înțelepciune, opiul modernității – mitul științei atotputernice, cum a fost formulat în ideologiile pozitivist-scientiste – nu mai funcționează, fără ca prin aceasta progresul științific să fie jenat cumva. Mentea cea nouă renunță la auto-idolatria din ultimele secole, devenind fermentul unui cv spiritual, în care cercetarea și contemplația, făcând casă comună, îi pot desoperi omului vocația fundamentală și uitată: de *mystagog* și unificator al creației în Dumnezeu¹. Nu pot să nu amintesc aici încă o dată faptul că Lucian Blaga a sesizat perfect sensul noii schimbări de paradigmă atunci când a anunțat *omul dogmatic*, vârsta unei maturizări a conștiinței umane.

Mentea înnoită, deși nu a realizat pasul decisiv spre criteriile unei teologii – și aceasta mai ales pentru că teologii, complexați de eșecul din secolele trecute și ignorând marea schimbare din sânul științei, nu sunt pregătiți pentru această întâlnire –, dă evident și teologiei dreptul de cetate în efortul comun de *înțelegere* a realității². Este vorba de faptul că, așa cum afirmă mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului, noua cunoaștere științifică se constituie într-un *factor critic* al premiselor culturii occidentale moderne, deschizând larg drumul pentru valorile creștinismului patristic, a-

¹ Cf. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, pp. 52-54.

² Cf. J. P. Lonchamp, pp. 226-228; P. Teilhard de Chardin, pp. 285-287.

decvate, ca interpretare teologică, realității pe care actul științific de cunoaștere o propune. Principiul antropic se constituie într-un asemenea element de răsturnare a vechii concepții occidentale, făcând posibilă comunicarea gândirii patristice despre relația omului cu lumea: „lumea există pentru a fi unificată, pentru a-și afla sensul în și prin ființa umană. Omul e cel care dă un sens lumii. Aceasta este marea responsabilitate și în același timp marea cinste a ființei umane”¹.

Potrivit părintelui prof. Dumitru Popescu, știința contemporană, noua cosmologie mai ales, solicită însă neapărat, dincolo de convergențe, – pentru a depăși riscurile unor interpretări neadecvate – priza de cunoștință pe care i-o poate oferi numai teologia:

“Pe baza Revelației supranaturale, teologia a pornit de la Logosul divin și a vorbit despre raționalitatea creației, iar cultura științifică, pornind de la revelația naturală, a pătruns în lumea raționalității interne a universului, care este microcosmosul, pentru a bate astfel la porțile transcendenței divine. Și tocmai acest fapt îi determină pe mulți din oamenii de știință să părăsească deismul și să opteze pentru panteism, fiindcă își dau seama că Dumnezeu nu rămâne total exterior lumii ci este prezent în realitatea internă a universului. Un dialog cu teologia răsăriteană, din acest punct de vedere, este salutar, fiindcă doar ea afirmă atât transcendența lui Dumnezeu față de creație, dar și imanența Sa în creație prin Duhul Său, în Hristos”². Asupra acestui punct de vedere are o părere similară părintele John Meyendorff: “Existența lumii ca «natură» dinamică – adică realitate «în afara» lui Dumnezeu – [...], urmându-și propriul curs de creștere și dezvoltare evolutivă, implică posibilitatea unei cercetări științifice pur obiective a fapturilor de către mintea omenească. Aceasta nu înseamnă însă că firea creată este «autonomă» ontologic. Ea a fost creată pentru a «participa» la Dumnezeu, cel ce este nu doar primul mișcător și scopul creației, ci este și supremul

¹ Cf. Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon, *Patristic Theology in the Modern World* (ms.), referat susținut la a patra Conferință Internațională a Școlilor de Teologie Ortodoxă (“Misiunea Bisericii azi și mâine”), București, august 1996.

² *Teologie și cultură*, p. 165.

sens (*logos*) al permanenței sale. [...] Cunoașterea științifică ce ar ignora acest sens suprem al creației ar fi, deci, primejdios de unilaterală”¹.

Mărturia Bisericii lui Hristos, credința sa într-o raționalitate a universului și a vieții, într-o devenire cosmică susținută constant de energiile necreate divine, fluxuri și valuri infinite ale Logosului Creator și Organizator – care nu acționează supraadăugat sau mecanic asupra devenirii creației, ci inserându-se în aceasta și exprimându-se prin posibilitățile ei –, poate fi de mare utilitate unei interpretări nereducționiste a realității. Teologia ortodoxă poate oferi cercetării științifice mai mult decât un cadru etic, necesar utilizării benefice a rezultatelor acesteia: articulațiile unei înțelegeri complete a realității, în care să fie loc pentru Dumnezeu, om și cosmos. Sau, după fizicianul Basarab Nicolescu, în care să fie loc pentru o perspectivă integrată (“transdisciplinară”) a sacrului, a subiectului și a obiectului².

2.3 O întâlnire deja realizată: Viziunea părintelui Dumitru Stăniloae despre relația teologică între om și lume

Un model, o realizare concretă a dezideratului întâlnirii între teologie și reprezentarea științifică a lumii se conturează în concepția părintelui Dumitru Stăniloae. Părintele prof. D. Popescu arată că demersul părintelui Stăniloae, insistența acestuia asupra raționalității creației, vine din intuirea noilor direcții ale fizicii contemporane și din dorința de a favoriza dialogul dintre știință și teologie³.

Afirmând permanent că Părinții nu trebuie asumați *ad litteram* ci creator, ca lecție pentru ceea ce avem de făcut astăzi, ca Biserică și teologie, părintele Stăniloae a construit o imagine teologică a lumii în spirit patristic dar ținând seama de noua reprezentare științifică

Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare, EIBMBOR, 1996, p. 180.

Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.

³ Cf. *Hristos, Biserică, societate*, p. 96.

fică, cu direcțiile sale atât de diverse, precum raționalitatea creației și articularea perspectivelor despre om și cosmos, într-un cadru coerent, unificat.

În cele ce urmează, voi încerca să prezint câteva repere ale gândirii sale despre relațiile dintre Dumnezeu, om și univers, dovezi ale posibilității și deci elemente necesare pentru angajarea unui dialog fertil între știință și teologie.

Părintele Stăniloae, precum și alți gânditori angrenați în demersul neopatristic, nu se ocupă foarte mult de o întemeiere explicită a noii paradigme științifice, arătând că un creștin nu are de făcut decât să interpreteze teologic ideile de raționalitate și devenire a universului, idei esențiale pentru știința contemporană.

Începutul istoriei creației, al timpului este începutul coborârii lui Dumnezeu către relația cu universul care începe să se înființeze și, desigur, cu omul chemat la asemănare. Această coborâre nu este însă numai susținătoare, ci și cuvântătoare, pentru că "lumina ipostatică iradiată din Tatăl", prin care Tatăl a creat lumea, Logosul (*acest Revelator*), nu doar proniază: imprimă sensuri, chemând la dialog prin toate cele pe care le realizează¹. Mersul creației în timp se descoperă astfel – la un anumit nivel, interior, față de evoluția sa fizică, naturală – ca întâlnire sau istorie dialogală, în care Dumnezeu, având inițiativa, se adresează omului, chemându-l la comuniune. Este o cheie existențială pentru descifrarea sensului realității care nu are nevoie de reperele unei cosmologii rigurose științifice pentru confirmare, fiind la fel de eficientă în orice paradigmă.

"Raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoană omului când a creat lumea", spune părintele Stăniloae. De aceea "tot ce există e lumină. Și ca atare, orice și oricine iriază spre celelalte. [...] Chiar dacă nu toate cele create sunt conștiente de sen-

sul lor, deci nu se întreabă despre acest sens, pun conștiințelor umane întrebarea despre sensul lor, pe care nu-l găsesc cu adevărat decât în dependență de o existență sau de o lumină supremă și conștientă prin ea însăși [Dumnezeu]"².

Pentru părintele Stăniloae, în cheia amintită, preocuparea nu este de a realiza o altă descriere a lumii, ci de a pune adevărata problemă, teologică și existențială, a *sensului* creației. Sensul umanității și universului nu își află sursa în conștiința omului, deși aici este spațiul în care se formulează, ci în inițiativa divină de a se revela prin creație. Omul n-ar putea contempla creația – căutându-l pe Creator prin aceasta – dacă nu ar exista o conformitate între puterea sa de cunoaștere și raționalitatea universului, astfel că, diferit de gândirea idealistă, părintele consideră că omul nu umple cu sensuri mai mult sau mai puțin adecvate o *tabula rasa*. Omul recunoaște raționalitatea, structura informatică pe care se întemeiază lumea și care configurează launtric lucrurile, logica internă a creației, care izvorăște din Logosul divin, de la care și mintea omenească a primit aptitudinea de a recunoaște contemplativ și de a cerceta această raționalitate a lumii.

Deși are semnificație teologică și finalitate, universul singur nu cunoaște sensul și are nevoie de cineva care, nefiind ontic diferit (altfel zis, fiind *eid*, conștiința universului), să cunoască și să exprime acest sens. Or, numai omul, "existență cugetătoare", este conștient de sine și de univers, fapt evident în întrebările pe care și le pune despre natura și sensul realității. Tocmai prin conștiință, spune părintele Stăniloae, omul depășește situația de parte a lumii și de microcosmos: prin conștiință are un plus de existență, un sentiment al inepuizabilității, al infinitului, despre care mărturisește aspirația lui de a fi mai mult decât este (ceea ce până la urmă înseamnă că mintea nu este definiție a omului, ci un instrument la dispoziția persoanei umane, prin care omul ajunge la semnificațiile care îi împlinesc ființa).

¹ Cf. *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, p. 39. Olivier Clément observă în gândirea marelui teolog o coordonată fundamentală a ortodoxiei românești, sensul cosmic al creștinismului ("Le père Dimitri Stăniloae et le génie de l'orthodoxie roumaine", în *Persoană și comuniune*, Sibiu, 1993, p. 83).

² *Teologia dogmatică ortodoxă* I, EIBMBOR, 1978, p. 351; *Iisus Hristos, lumina lumii*, pp. 31-32.

Rățiunea omului, lumină conștientă, este capabilă să intuiască "organizarea rațională a componentelor naturii fizice, a armoniei dintre ele", pentru că omul are, prin creație, o fire țesută din aceeași lumină care constituie universul. Paradoxal, lumina structurală a creației nu exclude misterul ființei, o latură inefabilă atât a omului cât și a universului, iar pentru că ființa creată întrunește în sine "misterul și sensul", omul trăiește și un sentiment al insuficienței, al relativului, dar într-o aspirație după absolut¹. Conștiința insuficienței îl constrânge pe om să nu se rezume la sine, ci să caute un răspuns și în taina cosmosului. Așa că, vorbind, "punând nume", omul își exprimă, își explicitează propria rațiune de a fi, pe care o înțelege a fi relaționată mereu tainei semenilor și tainei universului, pe toate conștientizându-le însă ca deplin luate numai prin "Autorul lor mai presus de ele" (transcendent), care se exprimă prin toate.

"O Conștiință dinaintea lumii a creat lumea pentru o conștiință asemenea celei a ei", spune părintele Stăniloae, astfel încât *cuvântările* creatoare, consemnate de *Cartea Facerii*, trebuie înțelese drept invitații sau cuvinte adresate omului: universul e "un mijloc prin care Dumnezeu vrea să țină un dialog cu omul"². Comentând istorisirea biblică a punerii numelor în paradis, părintele afirmă că faptele, care sunt rațiuni, sensuri ori cuvinte adresate omului, îl stimulează spre înțelegere, provocând un răspuns din partea lui. Răspunzând, omul începe "să se actualizeze" ca partener pentru dialogul cu Dumnezeu, adică regăsește vocația sa fundamentală, actualizând lumea ca mesaj-răspuns.

Ceea ce descoperă omul contemplând creația e că raționalitatea lumii provine de la o persoană supremă și că această raționalitate îi este adresată ca mesaj persoanei umane, devenind evidente, pe de o parte importanța omului în ochii lui Dumnezeu, iar pe de altă parte responsabilitatea cosmică a omului. Pentru că această raționalitate-cu-

¹ Cf. *Iisus Hristos, lumina lumii*, pp. 5 și 18-19. Vezi și *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 166.

² Cf. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, pp. 168-169 și *Teologia dogmatică ortodoxă* 2, p. 10.

vânt este așadar dialogală, fiind permisivă întâlnirii, lumea are valoare – fiind preelaborată și recapitulată în Logos, lumea e purtătoare de informații și mediu al convorbirii –, însă omul este mai mult decât lumea. Definindu-și prin contemplarea universului situația, omul se simte implicat și responsabil pentru lume înaintea lui Dumnezeu, care cuvântă prin lume, și în acest mod dialogul se descoperă drept condiția progresului spiritual al omului. Aceasta mai ales pentru că, exersându-și responsabilitatea, omul învață din raționile ființelor că sensul său nu poate fi aflat fără comuniunea iubirii cu Dumnezeu iubitor de oameni.

Responsabilitatea omului față de lumea în care trăiește se manifestă concret prin actualizarea liberă a unora sau a altora din posibilitățile ei, ajutat de Dumnezeu. Practic, universul apare drept mediu flexibil, permisiv, în care se desfășoară și se întâlnesc două libertăți creatoare, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinante pentru lume și între care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri. Adevărata libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuzul tiranic, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al raționalității. Taina adevărată a omului și a lumii este a înaintea întru Dumnezeu cel liber și etern, în comuniune adevărată cu el, spune părintele.

Părintele Dumitru Popescu observă pe bună dreptate că accentul puternic pe care părintele Stăniloae îl pune asupra raționalității creației, ca mijloc de dialog între Rățiunea divină și rațiunea umană, e justificat exact de faptul că știința contemporană – pătrunzând în microcosmos și bătând la porțile transcendenței –, a ajuns la concluzia că "universul nu se întemeiază pe o materie universală, ci pe o gândire universală"¹.

Această actualitate este la fel de evidentă și în faptul că părintele Stăniloae relaționează adevărul și iubirea, raționalitatea și comuniunea. Lumea nu e numai un cifru al informațiilor înalte. Lumea este în același timp un spațiu al întâlnirii interpersonale între Dumnezeu și om, un dar al iubirii pe care Dumnezeu și omul și-l

¹ *Teologie și cultură*, p. 26.

fac reciproc; mai mult, spațiul și conținutul comunicărilor interumane¹.

Prin aceasta, părintele Stăniloae reușește să confere noii ontologii, cuantice, care vorbește de o actualizare a posibilităților universului prin om, și demersurilor cosmologiei teleologic-antropice dimensiunea vie, personalistă și eclesială, a comuniunii. În fond, aceasta e justificarea ultimă a creștinismului: de a interpreta teologic realitatea, permițând umanității să asume cunoașterea și reușitele civilizației într-un progres spiritual deschis perspectivei nemuririi.

Pașii realizați de știință spre o reprezentare mai adecvată a realității trebuie să fie însoțiți de pașii unei teologii deschise către asumarea – potrivit propriilor sale criterii și valori – rezultatelor cercetării științifice. Această deschidere e cu atât mai necesară, cu cât astăzi, necunoscând propunerile de esență ale ortodoxiei, mulți oameni de știință caută numai în vechile sisteme orientale păgâne răspunsurile pe care consideră că nu le pot afla în creștinism. De asemenea, este urgentă, de vreme ce apare mereu mai evident că știința nu poate să ofere și o cale a îmbogățirii lăuntrice a omului prin utilizarea reușitelor sale, și nici o cale pentru utilizarea nedistructivă (social și ecologic) a acestor reușite. Oricum, în zilele noastre, cele două moduri de abordare a realității par a fi mai bine pregătite și chiar dornice să se întâlnească, în vederea construirii unei lumi mai bune.

¹ Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă* I, p. 387.

Ideologizarea științei

A. Lemeni

Repere ale conștiinței moderne: autonomism și pozitivism

O dată cu renașterea și luminismul, omul s-a angajat într-un efort de autonomizare a rașunii – sub forma cugetării libere, sau mai degrabă a negativismului – față de teologie și Dumnezeu. Noul umanism, antropocentric, se voia independent de orice realitate și criterii transcendente. Ca, însă, orice ideologie construită în afara lui Hristos, umanismul modern se transformă fatal în *subumanism* și *antumanism*, fapt dovedit cu prisosință în atrocitățile revoluției franceze (1789), în revoluțiile din secolul XIX și mai cu seamă în sângerosul secol XX.

Omul modern, în orgoliul său infinit, a vrut să-și demonstreze autosuficiența, să arate că nu mai are nevoie de Dumnezeu. La revoluția franceză, pe altarul catedralei Notre-Dame din Paris a fost ridicată statuia unei prostituate, reprezentând rașunea. Ce ironie!, pentru că rașunea umană, înlăturându-l pe Hristos, se pervertește, devine *prostituată*.

Secolul XIX este cunoscut în istorie drept veacul ateismului, al ideologiei materialiste, al scientismului. Dar nu știința însăși cât scientismul a proclamat autosuficiența științei. Scientismul a fost ideologia care a preluat realizările științei și a creat un climat euforic, de încredere naivă în progresul general prin puterea omului. Științei îi era atribuită o putere nelimitată.

August Comte este unul din promotorii de bază ai acestei ideologii. În *Cours de philosophie positive* (1842) sunt afirmate trei stadii ale cunoașterii: teologic, metafizic, pozitivist. Pentru el, știința este adevărata credință și baza spirituală a ordinii sociale. "atât timp cât va dura pe Pământ activitatea speciei noastre"¹.

¹ Cf. Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, p. 146.

Această încredere în rațiunea umană și în știință avea să se dovedească însă contraproductivă științei autentice, de acum înainte prodigioasă în analizele specializate dar blocată în ce privește înțelegerea realității (din cauza acceptării unor criterii de interpretare care apelează la factori iraționali, precum hazardul, care nu au nimic științific). Raționalismul pozitivist elimină rațiunea autentică a științei.

Dacă rezultatele obținute cu ajutorul rațiunii umane puteau să-l îndrepte pe om spre credință, cum s-a și întâmplat în cazul multor oameni de știință – pentru că știința cercetează de fapt lumea creată de Dumnezeu –, raționalismul pozitivist vroia să se substituie credinței. Ideologia scientist-raționalistă se recomanda drept singura credință legitimă, denaturând fundamentele științei și ale rațiunii. În acest context, mitizant, rațiunea a fost disociată de credința adevărată și substituită acesteia, respingându-se orice apel la transcendență. E. Morin afirmă că "rațiunea devine marele mit unificator al științei, al eticii și al politicii. Trebuie să se trăiască după rațiune, adică să se respingă orice apel la credință"¹.

Prin scientism și pozitivism, activitatea științifică a început să fie călăuzită de ceea ce s-ar putea numi o idolatrie a faptelor, context în care experiența are un rol decisiv pentru studiul fenomenelor naturale. Primatul faptei reliefează întâietatea lucrurilor materiale față de orice realitate și experiență de ordin spiritual, ideologia materialistă ajungând să fie confundată cu atitudinea științifică (fapt exploatat din plin de constituțiile statelor moderne și de ateismul militant al regimurilor comuniste).

În acest secol XIX, omul de știință a adoptat o poziție reducționistă, refuzând orice realitate care iese din vizorul său, crezând că numai cercetările sale empirice pot explica tainele universului. În noul cadru secularizat, religia era denunțată ca retrogradă față de cuceririle științifice ale momentului.

Alți susținători ai scientismului au fost Ernest Renan (1823-1892) și Marcelin Berthelot (1827-1907). Berthelot, în *Les origines de l'alchimie*, spune: "Lumea este astăzi fără mister. În orice caz, în-

treg universul este revendicat prin știință și nimeni nu mai poate rezista în fața acestei revendicări. Noțiunea miracolului și a supranaturalului a dispărut ca un zadarnic miraj". Taina este desființată. Dumnezeu fiind înlocuit cu mintea autonomă a omului. Renan notează, în *L'avenir de la science*: "Opera modernă nu va fi împlinită decât atunci când credința în supranatural, sub orice formă, va fi distrusă... Rațiunea, după ce va fi organizat umanitatea, îl va organiza pe Dumnezeu"².

Istoria a dovedit că prin aceste încercări de a submina religia, de a întrona știința ca deținătoare a adevărului absolut, viața omului nu s-a îmbunătățit. Iubirea de aproapele și solidaritatea între oameni, sacrificiul intereselor subiective pentru adevăr, respectul legii – nici una din aceste valori nu poate afla legitimitate și motivație puternică doar în știință. Știința nu poate crea nimic, sarcina sa este aceea de a cerceta și, prin prelungirea sa tehnologică, de a prelucra. Viața interioară, spre exemplu, nu se poate mulțumi numai cu ajutorul științei, pretinzând un temel mai adânc, o consistență care poate veni doar din experiența religioasă. Știința poate să ofere mijloacele necesare controlului lumii exterioare, dar nu este un suport suficient pentru constituirea unei vieți personale ori pentru dominarea pornirilor pătimașe dinlăuntrul omului.

Știință, scientism, religie

Știința are și în societatea contemporană de spus un cuvânt greu și nu se poate afirma că scientismul secolului trecut a dispărut complet. Ideologia scientistă se regăsește sub o formă mai subtilă. Pierre Thuillier rezumă această ideologie în trei postulate: (1) știința este singura cunoaștere autentică; (2) știința este capabilă de a răspunde tuturor întrebărilor și de a rezolva toate problemele practice, cu condiția ca acestea să fie formulate în termeni raționali; (3) este legitim și de dorit să fie conferită oamenilor de știință responsabi-

¹ Cf. *ibidem*, p. 199.

² Cf. *ibidem*, p. 148.

litatea de a conduce toate activitățile umane, în orice domeniu (politică, economie, morală, etc.)¹

Aceste postulate sunt rareori formulate explicit, preferându-se mediatizarea unor sloganuri de genul "știința în slujba omului, a progresului și a libertății", care îmbogățesc cosmetic discursul oficial. Se poate vorbi practic de un adevărat mit al științei, de vreme ce, prin ideologizarea științei, acesteia i se atribuie funcții quasi-religioase. Această ideologie face abstracție de exigența rigorii actului științific, căutând mai curând să impună o axiologie materialistă și corelativ o metodă reductionistă, un demers epistemologic care pornește de la particular la general, pe care se întemeiază, indirect, globalismul.

Într-o societate tot mai secularizată, cum este cea contemporană, științei i se atribuie un caracter obiectiv, religia fiind izolată în sfera subiectivului, fiind considerată o afacere personală ("fiecare cu credința lui"). Prin ignorarea revelației, a istoriei relațiilor între Dumnezeu și umanitate, Dumnezeu pare a fi fost redus la situația de concept al minții, pe care fiecare îl înțelege cum poate și vrea, acest concept devenind irelevant pentru exigențele obiectiviste ale modernității. Rezultatele științei sunt însă prezentate ca *tabu*, obiectivitatea lor trebuind acceptată de toată lumea, așa încât cel care nu admite rezultatele științei riscă să se situeze în afara timpului în care trăiește.

Rezultatele științei sunt acceptate însă de majoritatea oamenilor tot printr-un act de credință: ele exprimă concluziile unui grup restrâns de oameni de știință pe care ceilalți le acceptă fără a avea posibilitatea de a le înțelege. De exemplu, nu toți înțeleg ecuațiile teoriei relativității generalizate a lui Einstein sau ecuațiile teoriei cuantice, dar toți acceptă că aceste ecuații reflectă fenomene reale. Este o adevărată credință, încrederea în cei care au formulat aceste ecuații...

Dacă majoritatea rezultatelor științei sunt acceptate de contemporanii noștri prin încredere, refuzul față de teologie apare ca o contradicție – din cele mai puternice – a timpului nostru. În spatele acestui refuz nu se află neîncrederea, ci o anumită poziție ideologi-

ca refractară față de orice adevăr de sus, adevăr care obturează slava luciferică a omului proclamat autonom.

Aceeași ideologie acuză teologia de ignoranță, prezentând drept publică afirmația apocrifă "crede și nu cerceta!". Mântuitorul, dimpotrivă, îndeamnă spre cunoaștere și certificare: "Cereți și vi se va da, bateți și vi se va deschide, căutați și veți afla!". Credința îl pune pe om în fața adevărilor ultime, stimulându-l să găsească răspunsuri la întrebări fundamentale – cum sunt cele despre sens și valori – și să le asume existențial. Răspunsuri pe care nici știința și nici ideologiile care profită de ea nu le pot oferi conștiinței umane.

Știință și ideologie

Am afirmat anterior că existența unei mentalități care opune religia științei se datorează ideologizării științei. Despre ce-i vorba? E. Dennerl, în cartea *Religia fizicienilor*, a publicat statistici interesante privind atitudinea savanților din științele exacte față de credință. În secolul XVIII (al "luminilor"), din 56 de savanți, numai doi s-au declarat atei (Lagrange și Halley), unul s-a declarat indiferent, iar 49 credincioși. În secolul XIX (al "necredinței"), din 430 de savanți, 113 aveau o atitudine religioasă necunoscută, 10 erau atei, 10 indiferenți iar 279 credincioși. Statisticile privind științele umane sunt și mai favorabile religiei¹. Curios, așadar că deși cei mai mulți oameni de știință ai secolelor trecute au fost credincioși, afirmă până astăzi insistent că știința certifică teoria materialistă și ateismul.

Fizica secolului XX a fost marcată de importante descoperiri, care au schimbat optica oamenilor de știință asupra lumii. Dacă până la începutul secolului XX fizica mecanicistă favoriza o concepție deterministă (fără "ipoteza" existenței lui Dumnezeu), azi tot mai mulți fizicieni fac afirmații stupefiante, cum este aceea că orice lucru reprezintă un cuvânt prin care Dumnezeu vorbește. Teoria cuantică a lui Planck, principiul complementarității al lui Bohr, dualitatea undă-corpusul a lui de Broglie, principiul de nedetermi-

¹ Cf. *ibidem*, p. 211.

¹ Cf. Ilarion Felea, *Religia iubirii*, ed. Episcopiei Ortodoxe a Aradului, 1994, p. 114.

nare al lui Heisenberg, toate descoperă limitele rașunii umane. Se afirmă existența unei taine a realității, care nu poate fi descifrată "pozitiv" și față de care pretențiile scientismului își dezvăluie absurditatea, inconsistența.

Astăzi, numeroși savanți lansează adevărate pledoarii pentru credința în Dumnezeu.

Iată ce afirmă marele fiziolog, Nicolae Paulescu: "Ideea de «Dumnezeu» este o noțiune fundamentală, fără care știința cade în absurd. Materialismul ateu a pus stăpânire pe societatea modernă, care l-a acceptat orbește – pentru că el s-a dat ca expresie a științei, ca rezultat sau sinteză a descoperirilor sale cele mai recente. El s-a servit de prestigiul științei, el care, ca sistem, este negația științei – pentru a se impune mulțimii semidocților, incapabili să sesizeze amăgeala. Prin aceștia, materialismul s-a furșat în școli, unde în mod laș a exploatat și exploatează candoarea și naivitatea copiilor și tinerilor neexperimentați, care n-au nici cunoștințe suficiente, nici spiritul critic destul de dezvoltat, pentru a deosebi adevărul de falsitate. În felul acesta el a otrăvit, cu doctrina sa răufăcătoare, mai multe generații. Ca orice eroare, materialismul înseamnă ignoranță, fie prin lipsa de cultură, fie prin lipsa de inteligență... La 17 ani eram materialist, pentru că n-aveam decât un bagaj foarte restrâns de cunoștințe asupra materiei brute; pentru că rațiunea mea nu era încă dezvoltată și pentru că, neavând spirit critic, credeam tot ce citeam: că oamenii de știință sunt toți materialisti. Ei bine, dacă de atunci n-aș fi câștigat, printr-un studiu persistent, cunoștințe noi asupra naturii brute și asupra ființelor vii – sau dacă, din nenorocire, facultățile mele intelectuale ar fi rămas în același stadiu ca în vremea copilăriei, sau, în fine, dacă n-aș fi constatat că adevărații savanți resping sistemul materialist, aș fi și astăzi încă o victimă a acestei doctrine. Adepții materialismului au repetat adesea că știința modernă a izgonit definitiv din domeniul său ideea de «Dumnezeu»; și au știut să manevreze așa de bine, că astăzi cuiva îi este rușine să pronunțe cuvântul «Dumnezeu» în fața altor persoane. Toate acestea s-au făcut în numele științei. Și totuși, marii savanți, creatorii și gloriile științei, au admis și au proclamat exis-

tența lui Dumnezeu... Un adevărat om de știință nu trebuie să spună «Nu cred în Dumnezeu» ci «Știu că Dumnezeu există»¹.

Am redat *in extenso* acest text pentru că mi s-a părut foarte sugestiv și cuprinzător pentru profilul ideologizării științei. Este vorba, fundamental, de faptul că ideologizarea științei poate să apară mai ales într-o societate dezorientată religios și moral.

Trebuie spus că între ideologie și știință poate exista o interdependență reciprocă. Ideologia unei vremi poate să-l influențeze pe savant în cercetarea sa; rezultatele științifice ale unei teorii pot fi utilizate drept argumente pentru consolidarea și răspândirea unei anumite ideologii. Karl Popper face o distincție clară între știință și ideologie, între revoluția științifică și revoluția ideologică. Ideologia, spune el, poartă marca unor criterii neștiințifice (de altfel, Popper folosește termenul *ideologie* pentru orice teorie neștiințifică).

Să luăm, spre exemplu, două concepții considerate a fi revoluții științifice: cea kepleriană și cea darwinistă. Ambele au avut un impact puternic asupra mentalității oamenilor, încât putem spune că au schimbat concepția omului despre poziția sa în univers, despre originea și finalitatea întregii lumi. Componentele științifice ale acestor teorii au fost îmbrăcate în puternice aspecte ideologice, ținând de o tendință a vremurilor (pre)moderne: emanciparea față de pretențiile teologiei scolastice.

Cele două exemple sunt relevante pentru discuție. Astfel, influențat de ideea traiectoriilor eliptice din neoplatonism, Kepler a ajuns să confirme indirect sistemul heliocentric (asemenea traiectorii nu puteau fi concepute în cel geocentric)². De asemenea, în receptarea teoriei darwiniste, un rol important au jucat ideile lui Malthus, indicând faptul că descoperirile științifice nu pot fi independente față de contextul cultural³.

Karl Popper caracterizează revoluțiile științifice drept raționale, pentru faptul că acestea se înscriu creator într-o tradiție, pe când re-

¹ Cf. *ibidem*, p. 117.

² Cf. Thomas Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. Științifică, 1982, p. 184.

³ Cf. *ibidem*, p. 184.

voluțiile ideologice par a avea de cele mai multe ori caracter irațional și tendința rupturii față de mentalitatea anterioară.

"Revoluția ideologică – afirmă Popper – poate servi raționalitatea sau o poate submina. Dar ea nu reprezintă adesea decât o modă intelectuală. Chiar dacă este legată de o revoluție științifică, ea poate avea un caracter irațional extrem; și poate rupe în mod conștient cu tradiția. Dar o revoluție științifică, oricât de radicală, nu se poate rupe de tradiție, întrucât ea trebuie să conserve succesul predecessorilor săi. Tocmai de aceea revoluțiile științifice sunt raționale"¹.

Interesant, sub acest aspect, este că abandonarea cosmologiei antice nu a fost impusă în mod exclusiv prin metode științifice. Lupta pentru a impune noua cosmologie a fost de natură ideologică, exprimând mai mult credința în noua teorie. Cei care voiau să impună noul model afirmau necesitatea abandonării oricărei metode și a oricărui limbaj care să mai amintească de trecut, cu prețul utilizării unei metode iraționale².

Există o strânsă legătură între contextul ideologic și demersul științific, însă de cele mai multe ori s-au evidențiat numai tendințe de confiscare a rezultatelor științei în favoarea diverselor ideologii. În acest sens, trebuie amintit că publicarea lucrării *Structura revoluțiilor științifice*, a lui Thomas Kuhn, a suscitat numeroase polemici. Kuhn susține insuficiența metodologiei științifice în demersul de a da răspunsuri unor probleme științifice, savantul trebuind să țină cont și de contextul social, psihologic, ideologic al vremii (influent chiar în cadrul comunităților științifice), afirmații reluate în *Logic of Discovery or Psychology of Research?*³. Oponenții susțin că înțelegerea procesului cunoașterii nu este influențată de contextul cercetării.

Întrepătrunderea ideologiei și a științei apare mereu de-a lungul timpului, demonstrând că viziunea generală despre lume, filosofia

și credința savantului, nu au cum să nu-l influențeze în cercetarea și elaborarea teoriei sale științifice. Chiar dacă știința încearcă să impună modele proprii și certitudini absolute, acestea conțin permanent un procent mai mare sau mai mic de relativ și subiectivitate. Chiar în cazul matematicii pure, nu se poate vorbi de modele și demonstrații etern valabile. Uneori, cele mai importante elaborări ale științelor exacte poartă chiar amprentă națională.

Pierre Duhem, în *La theorie physique. Son objet et sa structure*, compară și opune stilurile savanților din Anglia și Franța secolului XIX. "Acel *esprit geometrique* reprezintă o parte a tradiției intelectuale franceze, în sensul ei larg, care a influențat criteriile alegerii cu ajutorul cărora cercetătorii francezi selectau ipotezele rivale, la fel cum a influențat și alte aspecte ale vieții spirituale franceze. Invers, obișnuința de a gândi în forme și detalii și de a expune lucrurile cu ajutorul unor concepte intuitive și surprinzătoare, acel *esprit de finesse*, pe care Pascal îl opunea spiritului geometric, este caracteristic în aceeași măsură modului de gândire britanic. Ca un fapt constatat, considerațiile care se referă la stabilirea unor ipoteze științifice de tip nou nu pot fi formulate într-o manieră absolut invariantă cu diferite epoci, națiuni și contexte culturale. Ca reprezentare finală sau ca ideal, o asemenea invariantă absolută poate reprezenta ceva demn de urmărit, dar ea nu va putea fi niciodată realizată pe deplin"⁴.

În aceste condiții, fiind pusă în slujba unei ideologii, știința putea fi relativ ușor manipulată, așa cum ideologia comunistă a reușit să interpreteze rezultatele științei în favoarea materialismului. Acestea sunt motive puternice pentru care utilizarea – în apologetica creștină – rezultatelor științei solicită multă atenție și conștiința că religia nu are nevoie să fie justificată de știință. Aceasta cu atât mai mult, cu cât depășirea materialismului face loc unei ideologii opuse, dar la fel de potrivnică teologiei.

Astăzi există pericolul ca rezultatele științei să fie interpretate și folosite (re-ideologizate) în slujba noii paradigme, New Age. De fapt, ideea unei noi ordini mondiale – care pare a se impune în toa-

¹ Karl Popper, *Raționalitatea revoluțiilor științifice*, apud Ilie Părvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, ed. Științifică, 1981, p. 297.

² Cf. *ibidem*, p. 321.

³ Stephan Amsterdamski, *Contextul justificării și contextul descoperirii*, apud Ilie Părvu, *op. cit.*, p. 335.

⁴ Cf. Ilie Părvu, *op. cit.*, p. 360.

te domeniile — arată că este vorba de mai mult decât o simplă ideologie. Numeroase concepte, reprezentări și simboluri ale noii gnoze poartă amprenta unui alt tip de ideologie, e adevărat, mai subtilă decât cea materialistă. Nu se mai vorbește despre inexistența lui Dumnezeu, dar este contestat Dumnezeu ca persoană; Dumnezeu, omul și cosmosul se confundă într-o unică realitate; omul se auto-mântuiește.

Câteva exemple contemporane

Mă voi opri, foarte pe scurt, pentru a observa modul în care se resimte știința actuală de influențele ideologiei new-age (în esență un sistem scientist dar colorat mistic) și ale celei globaliste. Practic, pornind de la o mistică de tip oriental a totalității, mulți oameni de știință se pun, mai mult sau mai puțin conștient, la dispoziția marelui curent ideologic al desființării oricăror granițe și al nivelării tuturor registrelor de existență.

Mulți fizicieni au lansat așa numita "paradigmă vibratorie", conform căreia universul se reduce la o sumă de vibrații. Nu mai este vorba de particule fundamentale ori de dualitățile undă-corpusecul și substanță-câmp. Totul e în continuă mișcare, angajat în cicluri de existență (ideea ciclicității din filosofia antică și orientală), realitatea observabilă fiind iluzorie (*maya*). Ideea "mistică" a devenit, prin intermediul acestei perspectiva fizice, pârghie pentru interpretarea minții umane; la rândul său, noua filosofie a minții confirmă aserțiunea de bază.

Astfel, neuropsihologul Karl Pribram a elaborat un model holografic al creierului, în care vibrația, frecvența și oscilația au o importanță deosebită. Creierul posedă un cod matematic care traduce în mod implicit informațiile explicite pe care le primește de la organele de simț. De exemplu, dacă noi, cu ajutorul ochilor, vedem culoarea și forma unui obiect, culoarea și forma sunt concepte abstracte, prezente numai în lumea noastră de simboluri. Ele nu există în realitate; altfel spus, pentru creier nu există culoare și formă. Ceea ce înțelegem prin aceste concepte înseamnă pentru creier o

sumă de vibrații, care explicitează informația înfășurată și existentă în mod implicit în creier.

Pribram a lucrat la Stanford Institute. Și-a început cariera în chirurgia cerebrală sub coordonarea lui Karl Lashby, care a căutat, timp de peste 30 de ani, așa numita engramă, presupusul sediu și substanța memoriei. S-a demonstrat, în timp, că memoria nu e localizată undeva anume în creier, fiind prezentă în tot organul. Frământat de această problemă, Pribram a apelat la hologramă. Pornind de la faptul că, dacă se sparge o anumită hologramă, fiecare parte a ei redă întreaga imagine, Pribram a arătat că și creierul uman dispune de caracteristici holografice, în sensul că în creier întregul e codificat în fiecare fragment al masei cerebrale.

În fizică întâlnim aceste idei în jurul teoriei despre *matricea S*. Această teorie fundamentează științific ceea ce în mod metaforic a fost numit *bootstrap* (în lb. engleză, "șireturi", sugerându-se imaginea împletirii). Acest model a fost propus, în decada a șasea a secolului XX, de către Geoffrey Chew, fiind preluat și dezvoltat de alți fizicieni, ca David Bohm și Fritjof Capra. Conform acestei teorii, nu există o lume materială ci doar o țesătură de conexiuni; nu există particule elementare ci doar modele dinamice care se întrepătrund în mod continuu. Teoria bootstrap conferă universului o conștiință ontologică, independentă de structura sa materială. Materia nu determină conștiința și nici conștiința nu determină materia, dar atât materia cât și conștiința sunt aspecte ale unei realități dinamice. Acest fel de a vedea lumea a fost dezvoltat de Bohm în *Plenitudinea lumii și ordinea ei*.

La rândul său, Chew crede că ipoteza *bootstrap* este de natură să conducă spre reformularea întregii noastre concepții despre fenomenele fizice, tinzând spre un model al realității consistente.

Această idee este susținută de Chew în *Hadron Bootstrap Hypothesis*: "Conform acestei ipoteze, natura se autoorganizează după un principiu de autoconsistență exprimabil printr-o infinitate de condiții ce determină cu unicitate particulele existente. De la nivelul hadronilor și al interacției tari, ipoteza *bootstrap* a fost extinsă, pe baza unor concepte topologice, și la alte tipuri de particule și interacții, generalizând, în felul acesta, pentru tot universul particu-

lelor elementare (și al quark-urilor) ideea *democrației nucleare*. Nu există vreun tip privilegiat de particule; existența fizică în întregul ei, cu toate particulele ei, este unitatea Ființei¹.

Teoria *bootstrap* reprezintă o aplicație a ideologiei globalizării în știință, altfel spus, expresia în plan științific a unei ideologii care se impune treptat la toate nivelele în lumea contemporană. Până și termenul „democrație nucleară” amintește de modelul social prezentat ca ideal în lumea noastră.

Știința, într-o abordare mecanicistă, pleacă de la entități materiale, existente independente, care prin interacțiune dau naștere întregului. Într-o abordare holistă, se pleacă de la indivizibilitatea lumii, iar știința are rolul de a extrage din întreg părțile separabile și de a le descrie într-o ordine explicită. În gândirea holistă, lumea nu trebuie văzută fragmentar ci ca o plenitudine, sau, după Bohm, ca plenitudine indivizibilă în mișcare curgătoare. Bohm vorbește de o ordine implicită și una explicită: omul și cosmosul nu sunt decât niște proiecții ale unui fundament comun².

Perspectiva holistă este dominantă în știința actuală. Fenomenele fizice nu mai pot fi studiate în sine, universul trebuie privit în întregul lui, fiecare nivel al existenței participând la realitatea cosmosului ca întreg. Este depășită disjunctia întreg-parte, dispărând ideea ireductibilității nivelelor de organizare structurală a lumii. Ilya Prigogine afirmă că „nu există un nivel fundamental, niciun nivel nu este complet întemeiat în vreun set specific de niveluri [...] Fiecare nivel și fiecare aspect își aduce o anumită contribuție proprie la realitatea întregului”³.

Holismul ontologic al lui Bohm este construit printr-o abordare conjugată a metafizicii lui Whitehead și a fizicii cuantice. Dacă, în știința clasică, fenomenele fizice erau independente de continuumul spațiu-timp și fără semnificație, în paradigma holistică evenimentele fizice sunt contextualizate, căpătând semnificație. Unitatea

lumii nu mai este căutată în particulele fundamentale ale realității sau în legile care guvernează comportamentul entităților individuale, ci în modelele fundamentale care apar în multitudinea și diversitatea fenomenelor. Dar pentru a avea acces la acest *pattern* invariant al existenței, el trebuie să fie manifest în lumea cognoscibilă nouă (ordinea implicită se desfășoară și se exprimă în ordinea explicită). Ordinea implicită a lui Bohm se referă la un nivel profund și nemanifest al realității, care se concretizează în ordinea explicită, exterioară.

Între teoria *bootstrap* elaborată de Chew și ontologia holistă a lui Bohm există evidente similitudini, fapt observabil și în folosirea unor termeni comuni. De exemplu, matematica celor două teorii introduce limbajul topologiei; de asemenea, conceptul de ordine, care insistă asupra țesăturii de conexiuni în detrimentul particulelor fundamentale ca suport al existenței. În ambele se pune problema găsirii unui nivel suficient de profund organizat, încât să constituie cadrul devenirii ființei. În condițiile unei mentalități globaliste, un asemenea nivel multiorganizat nu poate fi o entitate individuală.

Holismul, problema unitate-diversitate și paradigma orientală

Nivelul fundamental al existenței, propovăduit de concepția holistă, este caracterizat de reflexivitate și de capacitatea autogenerării. Totalitatea nu se construiește dinspre particular către general, de la individual spre global, existând o unitate fundamentală primordială care se regăsește și se manifestă în multiplicitatea și diversitatea realității existente. Întregul se regăsește în fiecare parte.

Această concepție încearcă unificarea tuturor aspectelor realității, inclusiv a contrariilor, cum este cazul raporturilor unitate-multiplicitate și mișcare-stabilitate. Unificarea acestor aspecte ale realității a reprezentat deopotrivă provocarea și speranța (uneori nemărturisite ale) oricărui tip de epistemologie.

În antichitate existau două mari direcții ontologice. Școala eleată, prin Parmenide, afirma doar existența lui Unu, existent ireductibil dincolo de multiplicitatea fenomenelor naturale. Conform acestei concepții, nu există mișcare și nici schimbare. La celălalt pol

¹ G. F. Chew, *Hadron Bootstrap Hypothesis*, apud Ilie Părvu, *Arhitectura existenței*, Humanitas, 1990, p. 231.

² David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 49.

³ Cf. Ilie Părvu, *Arhitectura existenței*, p. 226.

se situa școală din Efes, reprezentată de Heraclit. Este binecunoscută formula lui: *totul curge*, indicând o veșnică mișcare și permanente schimbări. Lumea antică nu a reușit să ajungă la o viziune care să împacă mișcarea cu stabilitatea, diversitatea și unitatea. Tendințele filosofiei antice au fost preluate de paradigmele ulterioare.

Interferența între filosofie și știință a făcut ca de-a lungul timpului să apară diferite paradigme pentru investigarea relației între unitate și diversitate. Modelul ontologic al substanței a impus științei medievale o paradigmă a unității în diversitate, bazată pe calitate, formă și esență. Prin fizica lui Galilei, Descartes și Newton, s-a produs o mutație profundă, știința modernă introducând categoriile de lege, cantitate și măsură, prin care se contura un model al diversității fără unitate. Știința contemporană a elaborat un nou model, cu intenția exprimată de a relaționa unitatea cu diversitatea¹.

David Bohm propune ideea unei ordini implicite, care nu se referă la o succesiune de obiecte și evenimente, ci este ordine totală, conținută implicit în fiecare regiune a spațiului și a timpului. Pentru a desemna purtătorul ordinii implicite, Bohm, dându-și seama că holograma este statică, a introdus, în studiul *Quantum Theory as an Indication of a New Order*, conceptul de *holomovement* (holomișcare). Existența actuală nu mai e o realitate dată, ci explicitarea ordinii implicite.

“Obiectele, actual existente în mișcare spațio-temporală determinată, sunt abstracții ale holomovementului, relevante și relevante numai în cadrul unor contexte speciale – momente particulare ale unei ordini explicite, care nu există în sine, ci poate fi considerată o substructură a întregului inanalizabil. Aici însă prin structură nu va trebui să înțelegem aranjamente ordonate și măsurate în care noi asamblăm lucruri separate, ci un moment de echilibru al unei ordini totale, un nucleu de generativitate al acesteia, care poate con-

¹ Ilya Prigogine, *From Being to Becoming*, apud Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, p. 235.

ține, paradoxal pentru înțelegerea obișnuită, și aspecte nesimultane cu grade diferite de implicare”².

Viziunea holistă a lui Bohm impune existența unui nivel ontologic fundamental care se dezvăluie prin diferitele moduri de organizare a lumii, determinând devenirea întregii lumi. Astfel, nu există particule separate, lucrurile fiind implicate unele în altele, într-o ordine a întregului nedivizat. Viziunea holistă presupune o dinamică permanentă, spre constituirea de noi totalități.

Teoria lui Bohm, apelează la diverși termeni new-age și, prin sugestiile sale panteiste, se pliază mai mult pe religiile orientale.

Armonia între noua fizică și mistica orientală apare și mai explicit în demersul lui Fritjof Capra, care își afirmă explicit acordul față de taoism și brahmanism:

“Misticul și fizicianul ajung la aceeași concluzie, unul pornind de la lumea interioară, celălalt de la cea exterioară. Și acest acord nu face decât să confirme străvechea înțelepciune indiană după care Brahman, absolutul obiectiv, și Atman, absolutul subiectiv, sunt identice”³.

Experiențele extatice îl fac pe savant să perceapă lumea nu ca multitudine de ființe individualizate, ci ca energie continuă care conectează toate realitățile. Cunoașterea științifică, într-o asemenea percepție, capătă accente oculte și magice, devenind ermetică și rămânând destinată numai inițiaților, având așadar un profund caracter elitist.

“Mă aflu pe malul oceanului, într-o după-amiază de vară târzie, priveam valurile rostogolindu-se și-mi ascultam propria respirație când, deodată, am avut revelația întregului meu univers angajat într-un dans cosmic gigant. Fiind fizician, știam că nisipul, pietrele, apa și aerul din jurul meu sunt formate din molecule și atomi în vibrație, iar acestea, la rândul lor, din particule care interacționează

² David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, apud Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, p. 303.

³ Fritjof Capra, *Taofizica*, ed. Tehnică, 1995, p. 255.

producând sau distrugând alte particule. [...] Toate acestea îmi erau familiare din cercetările mele în fizica energilor înalte, dar până în acel moment le receptasem numai la nivelul graficelor, diagramelor și teoriilor fundamentale matematice. [...] am văzut atomii elementelor și pe aceia ai propriului meu corp prinși în dansul cosmic al energiei, i-am simțit ritmul și i-am auzit muzica și în acel moment am știut că acesta era dansul lui Shiva, zeul dansatorilor, cel divinizat de hinduși”¹.

Pentru corifeii noii paradigme, înstrăinarea ne noi înșine, de semenii și de lumea exterioară s-ar datora tocmai pierderii viziunii holiste asupra lumii. Este adevărat că știința actuală depășește separațiile între obiectiv și subiectiv, între material și spiritual, separații proprii mentalității dualiste, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să ne înscriem unilateral și necritic pe orbita concepțiilor panteiste, care anulează orice distincții între Dumnezeu, om și cosmos. Toate relele produse în lume sunt puse, în viziunea holistică, pe seama concepțiilor și ideologiilor care afirmă existența distincțiilor, a specificităților.

“Soluția ar consta în metanoia, în reinnoirea conștiinței, în revenirea la viziunea holistă, în reșezarea gândirii pe temelia sacrei globalități. Integrarea științei și tehnologiei occidentale cu înțelepciunea orientală, cu mitologia antică și cu sfera numită ocultă, reînfrumusețarea magică a lumii, alias revrăjirea ei, sunt primele strădanii ale acestui program”².

Materialismul și idealismul sunt denunțate în noua paradigmă ca unilateralități. Creștinismul și orice religie sau filosofie nu aduc decât reprezentări reductioniste ale lumii și vieții. Pentru a înțelege cosmosul și viața e nevoie de integrarea tuturor religiilor, filosofilor și științelor într-o nouă gnoză, atotcuprinzătoare.

Sub acest imperativ, mari savanți ai lumii, din mai multe domenii (matematică, fizică, biologie, psihologie etc.), au elaborat așa-

zisa “gnoză de la Princeton”, negând apartenența la vreo ideologie. Expresia “gnoza de la Princeton” datează din 1969, însă mișcarea e mai veche decât numele. Precursor a fost G. Stranberg, cu lucrarea *Sufletul Universului*, publicată la Pasadena, în 1939.

Noua gnoză este pătrunsă de orgoliul dat de solitudinea celor care cred că dețin secretele și tainele universului. Mântuirea nu este în Hristos, ci în cunoaștere, o automântuire, generatoare de infinită încredere în puterile omului. Atât gnozele antice cât și cea actuală au în comun separarea de Hristos. Și o gnoză fără Hristos este pseudocunoaștere, autoiluzionare, amăgire.

În gnozele antice, conii, structuri de conștiință supraumane – intermediari între Dumnezeu și lumea noastră –, coboară în lumea noastră, astfel că fiecare dintre noi posedă o scânteie suprasensibilă. Când cineva conștientizează această scânteie, ajunge la descătușarea din lumea terestră. Aspecte similare apar, paradoxal pentru raționalismul modern, în noua gnoză, numai că acum conii sunt demitizați, vorbindu-se de holoni (holonul este o totalitate, participând la o totalitate mai vastă, ca în ramificațiile unui arbore).

Se poate vorbi de o istorie, de un proces *vrăjire-dezvrăjire-revrăjire* a lumii. Înainte de Hristos, cultura era dominată de o serie de simboluri, reprezentând sacralul, pentru ca, apoi, scientismul și pozitivismul să încerce dezvrăjirea lumii. Astăzi, lumea este revrăjită prin noua gnoză, care vrea să elimine concurența religiilor tradiționale¹. Interesant că deși se pronunță împotriva oricărei ideologii și a oricărei religii clasice, gnoza actuală este aservită unei ideologii fundamentate pe doctrina panteistă a hinduismului². Din această perspectivă se respinge însă orice legitimitate a creștinismului³.

O altă față a științei contemporane

Dincolo de aceste tendințe ideologice, cultura științifică rămâne o coordonată semnificativă pentru lumea contemporană. Pentru a se articula mai bine cu problematicile lumii în care trăim (deci, în de-

¹ *Ibidem*, p. 9. Cf. Bruno Wurtz, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 174.

² B. Wurtz, *op. cit.*, p. 175.

¹ Raymond Ruyer, *Gnoza de la Princeton*, Nemira, 1998, p. 10.

² Cf. *ibidem*, p. 11.

³ Cf. *ibidem*, p. 12.

mersul său apologetic), teologia nu poate, tocmai de aceea, să facă abstracție de această cultură.

Provocarea interdisciplinarității implică riscuri, dar dialogul între teologie și știință trebuie să evite sincretismul, care aduce prejudicii atât demersului științific cât și celui creștin. Un dialog rămâne fecund numai dacă fiecare parte angajată își păstrează identitatea.

Aceasta devine astăzi posibil, de vreme ce există mărturii ale unor somități științifice mondiale, care obligă teologia la un răspuns corespunzător. Aceste mărturisiri sunt bine intenționate și lipsite de tendințe ideologizante.

A. Peacocke declară: "Există o ierarhie a ordinii în lumea naturală și, dacă Dumnezeu este realitatea în care cred creștinii, căile științei și ale credinței creștine trebuie întotdeauna, din punctul meu de vedere, în cele din urmă să converge. Nu pot să nu văd, în lumina celor spuse, demersul științific și teologic ca interacționând și mutual luminând realitatea"¹. O altă mărturie este făcută de J. Polkinghorne: "Ordinea rațională a lumii pe care știința o afirmă este o imitare a rațiunilor divine prezente în lume. De asemenea, cred că atunci când ne împărtășim de frumusețile lumii participăm la bucuria lui Dumnezeu în creație... Credința religioasă este o încercare cumulativă de a aduce împreună o putere sintetică care face conexiuni între diferite nivele ale experiențelor umane. Există argumente care mă conving să iau religia în serios și să caut credința religioasă într-o epocă a științei. Știința este măreață, dar nu este suficientă din toate punctele de vedere... Eu însumi sunt creștin, preot anglican, deși sunt și fizician, ocupându-mă cu microfizica"².

Conflictul între știință și credință a fost provocat și mai este întreținut în egală măsură de îndrăzneala exagerată a savanților (motivată mai mult ideologic) de a refuza teologiei dreptul la un cuvânt în privința realității, și de timiditatea nejustificată a teologilor, de lipsa unui efort al acestora de a traduce conceptele pe care le vehi-

¹ Arthur Peacocke, John Polkinghorne *Scientists as Theologians*, SPCK, Londra, 1996, p. 11.

² John Polkinghorne, *Serious Talk. Science and Religion in dialogue*, SCM Press Ltd, Londra, 1995, p. 9.

culează în limbajul științei. Oricum, conflictul nu-i între știință și credință – care sunt două demersuri complementare în cunoaștere, acoperind aspecte diferite ale realității –, ci între savanți și teologi. Iar pentru depășirea acestui conflict rolul teologilor este însemnat. Ei trebuie, pe de o parte, să se pună la curent cu direcțiile principale ale demersului științific, pe de alta să ofere oamenilor de știință posibilitatea de a cunoaște acele articulații ale credinței care să poată servi înțelegerii lumii în care trăim.

În acest context, sunt semnificative cuvintele părintelui Iova Firca, deosebit de actuale, chiar dacă au fost scrise în perioada interbelică, pe care le redau în încheierea eseului meu:

"Și e pornită din mândrie, nu din convingere științifică, atitudinea celor ce nu vor să audă de o coordonare a datelor utile din aceste două domenii, ci pretind a-și continua fiecare drumul propriu, fără a privi în dreapta și în stânga. Și aici o parte din vină o au teologii intransigenți. Căci, oricât de ipotetice și de unilaterale ar fi unele concluzii ale științelor exacte, în numele adevărului care nu poate fi decât unul, ele trebuie cercetate cu seninătate de cei iubitori de adevăr. Și singur sistemul de gândire bazat pe datele fundamentale ale revelației și care poate integra în el oricare din concluziile deplin verificate la care s-a ajuns în atât de variatele domenii ale efortului omului de a pătrunde în tainele firii, pentru a da astfel o concepție unitară și armonică despre lume, va putea da convingerea despre realitatea obiectivă a cunoașterii noastre și despre sinceritatea și dorul inimii noastre după adevăr, bine și frumos"¹.

¹ Pr. Iova Firca, *Cosmogonia biblică și teoriile științifice*, Anastasia, 1998, p. 119.

Elemente de epistemologie comparată Știință și teologie

R. Ionescu

Una din problemele esențiale pentru orice demers în cunoaștere este veridicitatea, premisă care face ca orice construcție epistemologică să conțină criterii de evaluare a obiectelor cercetate. Epistemologia modernă, pozitivistă, "iconoclastă", se manifestă ca refuz față de orice obiect care iese din câmpul său de observație și testare, fapt pentru care teologia și metafizica nu mai au nici un drept de cetate.

Studiul de față încearcă o comparație a demersurilor epistemologice proprii științei și teologiei, în căutarea similitudinilor și a diferențelor dintre acestea, însă scopul principal este acela de a arăta că, deși au în vedere obiecte sau arii de investigație diferite, cele două demersuri nu sunt reciproc exclusive, cum se credea în secolele trecute, ci reciproc inclusive.

Rigoare și completitudine

Definirea contemporană a științei – spre exemplu: "ansamblu sistematic de cunoștințe despre natură, societate și gândire; ansamblu de cunoștințe dintr-un anumit domeniu al cunoașterii"¹ – suferă uneori de imprecizie. Obiecte ale cunoașterii (cum sunt natura, societatea sau gândirea) pot fi nenumărate, suma lor neacoperind întreaga realitate care se deschide investigații științifice. Focalizarea investigații către un anumit domeniu al cunoașterii poate duce la o precizare în definirea științei, rămânând totuși dificultatea sintetizării într-o formulă unitară a științei, din pricina multitudinii domeniilor cunoașterii umane.

O definiție mai nuanțată este următoarea: știința reprezintă (1) studiul universului material, sau a realității fizice, cu scopul înțelegerii, procedând prin emiterea de observații și prin colectarea datelor despre evenimentele naturale, apoi prin organizarea și explicarea lor prin ipo-

teze, teorii, modele, legi și principii; (2) corpul organizat al cunoașterii despre universul material, cunoaștere care poate fi verificată sau testată². Aceeași sursă prezintă și patru aspecte auxiliare, necesare totuși înțelegerii metodelor de investigare specifice demersului științific.

Astfel, *ipoteza* este o idee sau propoziție care se bazează pe observații certe despre lumea naturală, fiind obiect de evaluare științifică, *definiția* este o explicitare a anumitor fenomene, bazată pe observație, experimentare și cugetare; *teoria*, suspectată deseori de speculație (în limbajul curent), are, în știință, aspectul unei ipoteze confirmate prin experiment (teoria este, de aceea, mult mai sigură decât ipoteza, dar nu puțin certă decât legea); *legea* se definește ca principiu științific invariabil adevărat în condiții specifice.

În ce privește teologia, aceasta este definită fie drept "studiu al chestiunilor religioase", sumă de reflexii asupra lui Dumnezeu și asupra mântuirii omului³, fie drept "câmp de studiu, gândire și analiză care tratează despre Dumnezeu, atributele sale și relațiile sale cu universalul, știința sau studiul lucrurilor divine ori adevărilor religioase"⁴. Aceste definiții, de ordin general, necesită completări și precizări.

Teologia înseamnă într-adevăr, etimologic, vorbire despre Dumnezeu, însă tradiția ortodoxă insistă asupra unui aspect fundamental: orice teologie începe cu un act de experiență, cu întâlnirea mistică între Dumnezeu și om, astfel că această "vorbire" nu este prioritar o speculație, ci expresia unei experiențe, meditație asupra acesteia și fructificare existențială a acesteia în plan personal și comunitar. Părintele prof. Ioan Bria afirmă de aceea că teologia, "mai mult decât știință de comunicare și mijloc de interpretare", este, pentru spațiul ortodox, "mod de cunoaștere a lui Dumnezeu și formă de exprimare a experienței unei Biserici locale"⁵.

¹ Cf. *Bio Tech's life science dictionary*, cu adresa <http://biotech.icmb.utexas.edu/search/dict-search.html>.

² *Dictionnaire Encyclopédique de la langue française*, 1996.

³ *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, 1994.

⁴ Cf. pr. prof. Ioan Bria, *Dictionar de teologie ortodoxă A – Z*, EIBMBOR, 1981, art. "Teologie ortodoxă". De menționat, pentru comparație, că romanocatholicismul înțelege teologia mai mult ca efort uman de ascultare a cuvântului divin și de investigație științifică în vederea corectei interpretări a acestui

¹ *Dicționar Explicativ al Limbii Române (DEX)*, ed. Univers enciclopedic, 1998, p. 1061.

Investigația teologică și cea științifică au câteva asemănări vizibile. Spre exemplu, pentru ceea ce în știință reprezintă *legea*, *definiția* și *ipoteza* se pot considera ca replici în teologiei *dogma*, *teologumena* și *opinia teologică*. Validarea științifică a unei ipoteze, transformarea acesteia în teorie, presupune verificabilitate și confirmare din partea comunității științifice prin experiment; similar, verificarea și confirmarea unei credințe sau practici în Biserică sunt manifestări ale experienței consensuale (prin aplicarea unor criterii concrete), rezultate ale asumării acestora de către întreaga Biserică.

Atât știința cât și teologia acceptă cunoașterea ca rezultat al unei filtrări complexe. O concluzionare nouă pe baza credinței deja acceptate, verificarea consecințelor noii concluzii în "laboratorul liturghiei", al experienței creștine, al vieții Bisericii și validarea ei de către majoritatea sau chiar totalitatea Bisericilor locale urmărește, eclesiologic, schema științifică de cercetare: ipoteză de lucru, formularea unor definiții sau teorii prin verificare sistematică, obținerea consensului quasi-unanim al comunității științifice (în calitate de criteriu ultim de validare)¹. Aceste similarități se referă mai mult la formă și nu la fondul demersului gnoseologic.

Știința și teologia pornesc de la paradigme diferite de investigare a realității. Dorința de rigoare și completitudine constituie însă o trăsătură comună.

Matematica a fost cea care a oferit științei suportul cel mai sigur și mai eficient de investigație, conferind "științelor exacte ale naturii un anumit grad de siguranță, pe care, fără matematică, nu l-ar fi putut atinge"². Albert Einstein observă însă că rigoarea și completitudinea nu sunt ușor de conciliat:

cuvânt (cf. K. Rahner & H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, 1970, art. "Théologie").

¹ Cf. diac. Doru Costache, "Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor", în *Almanah bisericesc 1999*, ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1998. [Vezi, în volumul de față, versiunea revizuită a studiului; n. red.]

² Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. Teoria relativității pe înțelesul tuturor*, ed. Humanitas, p. 31.

"ce loc ocupă imaginea despre lume a fizicianului teoretician, între toate aceste imagini posibile ale lumii? Ea cere ca descrierea corelațiilor să fie de o rigoare și exactitate maxime, pe care doar folosirea limbajului matematic le poate oferi. În schimb, fizicianul trebuie să fie cu atât mai modest în ceea ce privește conținutul, mulțumindu-se să descrie cele mai simple fenomene care pot fi făcute accesibile simțurilor noastre, în timp ce fenomenele mai complexe nu pot fi reconstituite de spiritul omenesc cu acea subtilă precizie și consecvență pe care le cere fizicianul teoretician. Cea mai mare puritate, claritate și siguranță, cu prețul completitudinii". Nu poate fi deci investigată întreaga realitate respectându-se exigențele maximei clarități. "Ce farmec poate avea însă să cuprinzi cu precizie un fragment atât de mic al naturii și să lași la o parte, umid și descurajat, tot ce este mai fin și mai complex?", continuă el.

Dorința de completitudine a demersului teologic poate suplini această neputință a științei. Rigoarea, în sens teologic, nu se referă la completa verificabilitate și claritate, ci la descifrarea semnificațiilor care țin de dimensiunea spirituală a lumii, iar completitudinea se referă la descifrarea implicațiilor celor mai generale, a rașunilor fenomenelor investigate, în planul divin despre creație. Insuficiența matematicii (cel puțin, a matematicii de acum) în descrierea de ansamblu a universului este afirmată de Einstein într-un enunț paradoxal: "în măsura în care propozițiile matematicii se raportează la realitate, ele nu sunt sigure, iar în măsura în care sunt sigure, ele nu se raportează la realitate".

Știința presupune, cartesian, un demers al îndoielii sistematice, tocmai pentru a asigura o maximă verificabilitate a afirmațiilor sale și emblema obiectivității. Deși, la o primă vedere, demersul științific pare a fi unul extrem de sigur, trebuie să fim totuși conștienți că această cunoaștere discursivă este supusă în permanență reevaluărilor și acumulărilor de noi informații, care duc deseori la schimbări de perspectivă. Gândirea științifică produce divergențe tehnice, divergențe de limbaj tehnic, divergențe în raport cu epistemologia, divergențe cu filozofia³.

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ Cf. Jean Monge, *L'existence et son discours*, Samie Éditeur, Paris, 1981, p. 61.

Știința nu înseamnă astăzi unanimitate de concepții deși presupune o bază de cunoștințe considerate în general certe, prin încrederea cu care cercetătorii contemporani îi investesc pe predecesorii lor. Însă și această bază suferă adesea reevaluări. De aceea în știință se vorbește de un progres normal, înțeles ca proces de continuă adăugare, evasi-limiară, a informațiilor și cunoștințelor, dar și de momente de progres exploziv, revoluționar, care răstoarnă vechile reguli și reasează perspectiva asupra realității pe alte fundamente. Einstein, de exemplu, a revoluționat fizica lui Isaac Newton, considerată până la el normativă. Aceasta nu înseamnă că mecanica newtoniană nu mai e valabilă, ci că încetează a mai fi normă universală, că devine caz particular al fizicii relativiste, o lege valabilă numai în anumite condiții.

Istoric, demersul științific s-a manifestat însă în direcția unui efort unificator pentru viziunea umană despre lume. Istoria științei consemnează – faptul din ce în ce mai evident în lumea modernă – încercări repetate de unificare a teoriilor și conceptelor în legi integratoare, din ce în ce mai generale și cuprinzătoare, cum sunt: teoria newtoniană a atracției universale, teoria einsteiniană a relativității, teoria electromagnetismului (unificarea fenomenelor electrice, magnetice și optice), *electroweak theory* (unificarea interacțiilor electromagnetice și nucleare slabă), teoria marii unificări (unificarea forțelor electromagnetice, nucleare slabă și nucleare tare). Aceste unificări introduc însă o continuă schimbare în viziunea științifică asupra spațiului și timpului, iar prin aceasta în viziunea noastră generală asupra realității. “Conceptele de spațiu și timp sunt atât de importante în descrierea fenomenelor naturii, încât modificarea lor atrage după sine alterarea întregului cadru epistemologic al fizicii”¹. Asistăm practic la nenumărate zguduiri ale epistemologiei științifice, care, în cazul marilor descoperiri, iau proporții de adevărate cutremure.

Aparent inexistente în teologie, aceste cutremure sunt însă de regăsit la nivel personal, în experiența convertirii și a întrupării personale, în viața fiecărui credincios, a Revelației divine, “cutremur spiritual” care schimbă sensul întregii experiențe umane. Hristos descoperă practic o nouă abordare a lumii, a naturii, a vieții, a universului, invi-

¹ Fritjof Capra, *Taofizica, o paralelă între fizica modernă și mistica orientală*, ed. Tehnică, 1999, p. 125

tând la o nouă înțelegere și la un tip nou de plasare a omului în mijlocul realității. Omul este chemat la o nouă relație cu lumea, cu materia. Mersul pe apă al lui Hristos și al sfinților săi, neputrezirea trupurilor, trecerea prin ușile încuiate, toate vorbesc despre o altă față, complet nouă a fizicii, fața lăuntrică, spirituală. Hristos cheamă la transfigurarea minții umane prin despățimire, la o lărgire a minții pentru înfăptuirea cunoașterii integrale a lumii.

Epistemologia științifică a ignorat această dimensiune spirituală a lumii și a cunoașterii, orbită de paradigmele limitative utilizate. Fizica contemporană însă, cum vom vedea, se deschide – forțată fiind de evoluția cercetărilor științifice – către luarea în calcul a conștiinței și, prin aceasta, s-ar putea spune, către investigarea condiției spirituale a realității.

“Paralelismul dintre experimentul științific și experiența mistică ar putea să pară surprinzător din perspectiva naturii diferite a acestor două acte de observație. Fizicienii își realizează experimentele în echipă, cu ajutorul unei aparaturi sofisticate [...]. Experimentele științifice pot fi repetate oricând, de oricine, în timp ce experiența mistică e rezervată câtorva adepți [...]. Dar o examinare mai atentă arată că deosebirile dintre cele două tipuri de observație rezidă numai în modurile de abordare respective și nu în complexitatea sau în gradul de încredere pe care îl inspiră. Oricine ar dori să repete experimentele de fizică atomică efectuate de oamenii de știință ar avea nevoie de ani de studiu. Numai după aceea persoana în cauză va fi în stare să pună naturii întrebări despre un anumit fenomen și să înțeleagă răspunsul pe care îl va primi”¹.

Observăm că atât experimentul științific cât și demersul teologic presupun experiență și un mod specific de investigare. Omul de știință trebuie să repete condițiile de laborator și să revadă conceptele raționale ale teoriei în cauză pentru a obține rezultate similare. Misticul creștin se încadrează și el – pe linia experienței Părinților și în realitatea eclesială, în laboratorul liturghiei și al rugăciunii – în rigorile acestei cercetări. Nu se poate obține un rezultat științific de laborator printr-un demers care nu se desfășoară în coordonatele paradigmei științifice.

¹ *Ibidem*, p. 28.

lice, presupunând ani de studiu și de aprofundare, după cum nici nu se poate ajunge la cunoașterea mistică fără o devenire metanoică profundă, fără un drum inițiativ al dezvoltării puterilor spirituale. Experimentarea teologică îmbracă însă mult mai evident decât cea științifică un caracter personal.

Omul experimentează personal viața divină și nu poate împrumuta trăirea sa celorlalți, deși există și excepții¹. Dimensiunea personală a cunoașterii teologice a constituit un motiv serios pentru a fi enunțată lipsa de rigoare științifică a acestei cunoașteri. Cu toate acestea, modul sobornicesc în care Biserica asumă experiențele personale de experiență cu Dumnezeu oferă cel puțin un criteriu de suficiență rigoare pentru a fi luat în serios de știință. Oricum, experiența personală depășește de cele mai multe ori granițele firii, fapt evident – paradoxal – în efectele sale fizice. Manifestarea sfintenicii prin neputrezirea trupului este poate răspunsul cel mai potrivit pe care Biserica îl poate oferi celor pentru care investigarea materială oferă maximum de obiectivitate.

Experiența științifică solicită instrumente complexe de investigare, aparent inexistente în cazul experienței mistice. La o privire mai atentă, ceea ce reprezintă pentru știință simțurile și instrumentele, reprezintă pentru cunoașterea mistică simțurile sufletului, a căror "prelungire" nu se realizează printr-o adăugare exterioară, ci printr-o *devenire* interioară, fapt pentru care chiar trupul se spiritualizează și reflectă "cotele" experienței divine. În știință, atenția omului este îndreptată către exterior, în totală ignorare a dimensiunii interioare și personale a actului cunoașterii, în teologie, atenția este orientată cu precădere către interior, deși nu prin ignorarea exteriorului (există o atenție și către exterior, dar subsumată devenirii interioare).

Acestea sunt motivele pentru care se observă în epistemologia științifică numai un progres în descrierea naturii, lăsând însă neacoperită partea dinăuntru, experiența persoanei, în timp ce teologia pornește dinspre relevarea acestei experiențe pentru a înțelege sensul a ceea ce știința descrie. Aici se manifestă și cauzele pentru care în știință se supralicitează rigoarea în detrimentul completitudinii iar în teologie supralicitează completitudinii în defavoarea detaliilor.

¹ De amintit întâmplarea cu Motovilov, ucenicul sfântului Serafim din Sarov, care, prin bunătatea părintelui, a participat la experiența harică a sfântului.

Demonstrativ și intuitiv

Sfântul Maxim, analizând problema cunoașterii, afirmă că "toate ființele se numesc inteligibile, întrucât principiile cunoașterii lor pot fi demonstrate. Dumnezeu însă e numit neînțelesul, pentru că este numai crezut că există, pe baza celor ce pot fi înțelese. De aceea, nimic din cele ce pot fi înțelese nu se compară cu el în nici un chip"¹. Cunoașterea apodictică, prin demonstrație, este aplicabilă deci universului material, dar ineficientă în încercarea de cunoaștere a lui Dumnezeu.

Ateismul și credința sunt în egală măsură posibile și legitime, pentru că existența Creatorului nu se impune ca evidență constrângătoare tuturor oamenilor. De altfel, istoria filosofiei înregistrează eșecurile tuturor încercărilor de *demonstrare* a existenței divine, deși în acest domeniu și-au încercat forțele unele din cele mai pătrunzătoare minți ale omenirii. Cu toate acestea, nici ipoteza contrară nu-i mai ușor demonstrabilă. Într-o lucrare de referință pentru problematica în discuție, L. Kolakowski observa că "nimeni n-a auzit vreodată de comunicări despre existența lui Dumnezeu discutate în cadrul unor reuniuni de fizicieni, ceea ce e foarte firesc, întrucât știința nu oferă instrumente conceptuale pentru abordarea problemei"². Dar instrumentele științei se dovedesc a fi limitate chiar în ceea ce privește investigarea realității fizice³, așa încât nu este de mirare că existența și prezența lui Dumnezeu scapă mereu oricărei măsurători.

Imposibilitatea demonstrării și măsurării lui Dumnezeu face ca epistemologia științifică să accepte în orizontul investigațiilor sale cel mult câmpul metafizicii, dar și aceasta cu foarte multă greutate. Epistemologia de factură autonomistă, care ignoră obstinat reperele spiritualității creștine (deși pare sedusă, prin unii reprezentanți ai săi, de as-

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitole gnostice*, I, 8, în *Filocalia*, vol. 2, ed. Humanitas, 1999, p. 130.

² Leszek Kolakowski, *Religia*, Humanitas, 1993, apud Mihai Dinu, *Comunicarea*, ed. Științifică, 1999, p. 349. Încercarea de a demonstra rațional și experimental (în sens empiric) fie existența, fie inexistența lui Dumnezeu este mereu lipsită de sens; cf. Maria Fürst și Jürgen Trinks, *Manual de filozofie*, Humanitas, 1997, p. 75.

³ Albert Einstein, p. 402, nota 59.

pecte ale filosofiei religioase orientale), rămâne pur umană, limitată la raționalism. Într-o asemenea paradigmă raționalistă, *rațiunile* divine ale lumii, ale creației lui Dumnezeu, se dezvăluie incomplet și nu pot trimite către dimensiunea verticală a ființei, nu pot da seamă de sensul transcendent și eshatologic al universului.

Sfântul Maxim arată, în textul citat anterior, că Dumnezeu rămâne *incognoscibil*, în sensul criteriilor și principiilor de investigare ale epistemologiei științifice. Ceea ce, în termenii paradigmei testabilității, este totuna cu *a nu exista*. Fără părăsirea acestei paradigme limitative în favoarea unuia mai largi, integrative, nu este posibil ca știința să ajungă vreodată să contureze și să investigheze realitatea în ansamblul complexității sale. De altfel, chiar sfântul Maxim arată că nici Dumnezeu și nici ființele create nu pot fi cunoscute fără accesul la realitatea de taină a lumii, la rațiunile divine ale lucrurilor. Cunoașterea teologică deține exact pârghiile care lipsesc științei, pârghii pe care sfântul le numește simplu *credință*:

"cunoștințele lucrurilor își au rațiunile proprii, unite fizic cu ele, spre demonstrarea lor. Prin acestea primesc ele definiția lor naturală. Dumnezeu este însă numai crezut că există, pe baza rațiunilor din lucruri. Dar el dăruiește celor evlavioși credința în existența lui, [credința] mai întemeiată decât orice demonstrație. Căci credința este o cunoștință adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, de vreme ce este temelul lucrurilor mai presus de minte și de rațiune"¹.

Ceea ce propune sfântul Maxim este o altă cale de investigare a realității, contemplativă, o "cunoaștere adevărată", accesibilă numai celor care își modelează puterile spirituale în conformitate cu exigențele acestei cunoașteri și cu diversele niveluri de realitate, pe care cunoașterea reductivă nu le acceptă. Cei numiți de el evlavioși sunt cei care conștientizează caracterul incomplet al căii demonstrative, depășind-o printr-un demers nu atât rațional cât suprarățional, într-un efort de înțelegere a lumii după măsura ei internă și transcendentă, fără ca acesta să elimine efortul științific al descrierii lumii.

¹ Sfântul Maxim, *Capitole gnostice*, I, 9.

Într-o asemenea abordare, Dumnezeu se dezvăluie ca *persoană*, cunoașterea sa – "dăruită celor evlavioși" – fiind gestul de supremă deschidere și dragoste către făptura sa. Cunoașterea aceasta depășește tiparele unei analize naturaliste, demonstrative, constituindu-se ca relație personală de iubire între Dumnezeu și om, de împreună-deschidere, ca act de comuniune și participare a unuia la viața celuilalt. În acest sens, tradiția patristică vorbește de cunoașterea lui Dumnezeu ca reală îndumnezeire a omului, prin participarea sa la viața divină. În acest tip de cunoaștere, conceptele clasice de subiect și obiect nu mai au nici o competență.

Ca expresie, teologia este mai aproape de artă decât de știință, consideră P. Evdochimov. "Cu elementele acestei lumi, arta ne descoperă adâncimi logic inexprimabile. Într-adevăr, nu este cu puțință să povestești o poezie, să descompui o simfonie sau să fragmentezi un tablou. Frumosul este prezent în armonia tuturor elementelor sale, punându-ne în fața unei evidențe care *nu poate fi demonstrată* și pe care *nu o putem justifica decât contemplând-o*"¹. Cu alte cuvinte, există o similitudine izbitoare între experiența religioasă și cea estetică: "față de obiectul lor, amândouă sunt într-o atitudine de contemplație, poate chiar de cerere, de smerită rugă"². Este de altfel și intuiția pe care o avea Einstein privind demersul științific:

"cred, împreună cu Schopenhauer, că unul dintre cele mai puternice motive care conduc la artă și știință este evadarea din viața de toate zilele, cu asprimea ei dureroasă și pustiul ei dezolant, din cătușele propriilor dorințe veșnic schimbătoare. Toate acestea îl alungă pe omul sensibil din existența personală în lumea contemplării obiective și a înțelegerii; este un motiv comparabil cu nostalgia care îl împinge pe omul de rând, fără puțință de împotrivire, din ambianța sa zgomotoasă și lipsită de perspectivă, spre ținuturile liniștite ale munților înalți, unde privirea se pierde în depărtări prin aerul liniștit și pur și se animă de contururi odihnitoare create, purcă, de ciernitate"³.

¹ Paul Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, ed. Meridiane, 1993, p. 25.

² *Ibidem*, p. 24.

³ Albert Einstein, p. 31.

Acest dor de înălțimi, de lepădare a cătușelor unei vieți pur somatice, limitative și inferioare, este poate similitudinea cea mai evidentă între știință și teologie, dar numai teologia poate traduce aceste aspirații într-un neconținut îndemn către sfărâmarea cătușelor patimilor, către eliberarea puterilor spirituale și luminarea lor prin experiența harului, urcând treptele sfînteniei, care implică și adevărul mod de cunoaștere. Spiritualitatea creștină este un neconținut îndemn adresat conștiinței umane către cunoașterea lumii, către contemplația care conduce prin creație spre Creator și care interpretează creația din perspectiva Creatorului.

Întrebarea pe care și-o pune părintele Stăniloae devine, în sensul studiului de față, un adevărat reper privind evaluarea relației între gno-seologia creștină și epistemologia științifică: "desprinderea acestor ra-puni din natură și legătura lor cu Rapunea divină se realizează pe calea discursivă a formării de noțiuni și deducții de la cele ce se văd, la cauza lor ultimă, sau se realizează printr-o intuiție mai rapidă?"¹

Răspunsul dat de teologia scolastică era impropriu teologiei cele-siale, considerând că este posibilă realizarea cunoașterii lui Dumnezeu pe cale discursiv-deductivă. Teologia răsăriteană răspunde însă dintr-o altă perspectivă, "pneumatică". Categoriile raționale – limitative și distinctive – sunt inadecvate cunoașterii, fiind preferabile expresiile simbolice ale conținutului cunoașterii. Pentru teologia ortodoxă, "sim-bolul nu întemnițează infinitul în finit, ci face finitul străveziu [...] În lumea finită nu există o închidere a orizontului". Demersul simbolic trebuie însă înțeles ca efortul de a evidenția punctele deja existente între realitate și semn, simbolurile religioase fiind locuri unde ceea ce este simbolizat este întotdeauna prezent, "o parte văzută a celei nevăzute"². Sfântul Maxim precizează că există o cunoaștere intuitivă superioară celei discursive, o cunoaștere "în duh", o cunoaștere în care subiectul cunoașcător trăiește o dinamică a transformării lăuntrice, prin care tin-de să observe întreaga lume cu "ochii" lui Dumnezeu, dumnezeiește³.

Această cunoaștere în duh este adevărata cunoaștere a lumii și a lui Dumnezeu.

Paradigmă și înțelegere

Așa cum structurile mentale răspund de aspirațiile și problemele noastre, paradigmele sau modelele elaborate cultural, conștient, prin care omul abordează realitatea, influențează felul în care realitatea ni se deschide înțelegerii: o înțelegere mai adâncă pe măsură ce paradigma este mai puțin limitativă. Un proverb chinez spune că "atunci când ai un ciocan în mână, toate problemele seamănă a cui". Este foarte evident că felul în care sunt "colorați" ochelarii cu care privim realitatea își pune amprenta asupra felului în care aceasta ni se prezintă.

Fiecare om suferă de limite fizice, spirituale, psihologice, mai mult sau mai puțin evidente, și totuși vizibile și prin simplă comparare a unora cu alții. Fiecare om suferă de anumite limite ale înțelegerii, iar reprezentarea interioară a realității este tributară acestor limitări. Mai mult, conceptualizarea ideii de "altul", de conștiință, de persoană, ridică numeroase dificultăți. Chiar existența conștiinței noastre e un semn al supra complexității lumii în care trăim.

Știința oferă doar posibilitatea confecționării unei hărți a realității, care hartă, ține să sublinieze Fritjof Capra, nu este identică cu terito-riul. Teologia cheamă către adâncirea paradigmei prin care este codi-ficată harta, către lărgirea paradigmei și prin aceasta către intensifi-carea observării teritoriului, mai atent, prin aceeași paradigmă. Este drept că și știința, prin salturile sale revoluționare, oferă modificări ale paradigmelor, însă teologia manifestă în această continuă schimbare a paradigmei un adevărat mod de a fi.

Fizicienii contemporani au ajuns la concluzia că "o imagine științi-fică asupra lumii care nu înglobează problemele conștiinței nu poate avea pretenții serioase de completitudine. Conștiința este parte a Uni-versului nostru și deci orice teorie fizică care nu-i face loc, eșuează în încercarea de a da o descriere fidelă a lumii"⁴. Observăm aici punctul de convergență între demersul științific modern și teologie: ele nu pot

¹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistică*, EIBMBOR, 1992, p. 167.

² Paul Evdochimov, p. 78.

³ Cf. sfântul Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, introd., în *Filocalia*, vol. 3.

⁴ Cf. Roger Penrose *Incertitudinile rațiunii – umbrele minții*, ed. Tehnică, 1999, p. 26.

investiga realitatea fără a-și pune acut problema conștiinței. Specifică teologiei este însă cunoașterea printr-o eficiențizare duhovnicească a conștiinței, printr-o devenire metanoică, printr-o personalizare harică, iar științei o eficiențizare la nivel rațional.

Experiența mistică presupune transformare interioară, demolarea a tot ceea ce dăruiește launtric; presupune o axiologie față de care știința rămâne de obicei insensibilă. Omul care trăiește realitatea credinței nu realizează o simplă acumulare de cunoștințe, ci *evoluează*. Se poate spune, în acest sens, că cunoașterea teologică este prin excelență *evolutivă, devenire existențială*, în timp ce cunoașterea științifică este în special *cumulativ-discursivă, devenire intelectuală*. Validarea cunoașterii teologice se face prin transformarea omului. Omul se restructurează prin experiența mistică, se sfințește. Rodul teologiei autentice este omul sfânt, unit cu Dumnezeu; rodul științei autentice e omul cunoscător al universului.

Modul cunoașterii teologice este mai curând unul intuitiv, nelipsit însă de o anumită discursivitate, care ține de experimentarea unui drum ca evoluție treptată, un mod însă teandric, demers al puterilor naturale luminate de energiile necreate divine, mod care, departe de a rămâne simplu *somatic*, devine *pneumatic*. Se vorbește de intuiție însă și în cazul cercetării științifice.

Einstein considera că menirea fizicianului, de a căuta legile cele mai generale, se realizează nu prin drum logic, ci numai prin "*intuiția* ce se sprijină pe cufundarea în experiență"¹. Suportul matematic intervine ulterior, spre validarea intuiției, și este preferat tocmai pentru că oferă o indiscutabilă siguranță: propozițiile matematicii sunt sigure și neîndoielnice, în vreme ce afirmațiile celorlalte științe sunt mereu discutabile și în permanent pericol de a fi răsturnate.

Progresul realizat de axiomatică stă în faptul că logic-formalul a fost despărțit de conținutul material sau intuitiv, consideră Nicolae Bagdasar. Potrivit axiomaticii, numai logic-formalul reprezintă obiectul matematicii, "nu conținutul intuitiv sau un alt conținut corelat cu logic-formalul". "Consecvent idealului său științific, Einstein a subliniat rolul creațiilor libere ale imaginației teoreticianului în cunoașterea naturii. Concepută astfel, ca activitate eminent creatoare, știința te-

oretică se apropie mult de artă". Și, se poate adăuga, în sensul acestui studiu, de teologie (Einstein însuși considera experiența omului de știință cu realitatea un act de religiozitate, un sacerdoțiu).

Viziunea lui Einstein corectează perspectiva raționalistă a lui Descartes, care vedea în cunoaștere o descriere pur conceptuală a lumii. Descartes propunea un întreg sistem *deductiv* de investigare, în care intelectul are un rol fundamental și unde evaluarea erorii este ridicată la rang de criteriu de validare. El pune bazele unui sistem rațional de ordonare a ideilor și conceptelor, *analitic* și *sintetic*, în care importantă era "claritatea și distincția ideilor"², sistem a cărui forță asupra dezvoltării societății umane este astăzi ușor de observat, în special prin progresele uimitoare pe care le-au realizat științele pozitive și aplicațiile lor tehnologice.

Slăbiciunile acestui mod de abordare sunt însă vizibile. În primul rând, claritatea și distincția ideilor nu poate constitui criteriul însuși al adevărului. În al doilea rând, scientismul, care propune ca unic criteriu al cunoașterii lumii verificabilitatea științifică, impune o paradigmă îngustă și superficială. Producțiile artei, culturii, bogăția vieții sentimentale, acestea nu pot fi niciodată descrise prin informație "rece", fără a scăpa fondul acestora. Conținutul experienței teologice, care presupune transformarea omului îndumnezei, nu poate fi niciodată exprimat rațional, fără a-și pierde esența. În al treilea rând, dezvoltarea tehnologiei informatice generează o mutație importantă în modul de definire a cunoașterii. În sensul abordării științifice, cunoașterea se reduce la achiziționarea cumulativă de informație³.

Ceea ce propune teologia este incomparabil mai complex și mai profund. Cunoașterea științifică devine teologică numai în măsura în care parcurge drumul inițiat către actul de *înțelegere*. Or, din păcate, în contemporaneitate, influențarea actului cognitiv uman prin dezvoltarea tehnicii computerizate riscă artificializarea oricărei experiențe și a oricărei cunoașteri. Perceperea ființei omenești ca un computer de

¹ Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoașterii*, Univers enciclopedic, 1998, p. 51.

² Mai precis, a unor date primare, care, în urma unui proces de selectare, procesare și verificare, devin informație; cf. Radu Mărșanu și Anca Elena Voicu, *Tehnologia informației. Informatică – tehnologii asistate de calculator*, All Educational, 1999, p. 3.

¹ Albert Einstein, p. 32

complexitate încă neelucidată – model limitativ, ignorând complexitatea de trăire și înțelegere a sufletului uman – accentuează unilateral componenta rațională, “obiectivată” prin antrenarea unei gândiri lipsite de sentiment. Abordare ce produce și o dezvăluire unilaterală a realității, care nu poate fi percepută și trăită decât unilateral. În acest sens, știința contemporană se distanțează net de teologie, care cheamă către o continuă transformare, către o înnoită contemplare a realității.

De fapt, revelația nou-testamentară vine cu această mărturie teribilă: cunoașterea adevărată este viața veșnică¹, biruirea unor legi care par ale firii, dar care în fond sunt legile naturii căzute, alterate de păcat. Mai mult decât atât, cunoașterea este iubire.

Despre obiectul cunoașterii și sensul raționalului

Încercarea de a delimita obiectul cunoașterii pentru cele două moduri de abordare, științific și teologic, presupune cu necesitate câteva precizări. Știința este demersul cunoașterii care vizează o descriere cuprinzătoare și pertinentă a lumii materiale, a celei nevii și a celei vii, deși preponderență au avut, de la începuturile modernității, cercetările privind lumea nevie. Extinderea și diferențierea disciplinelor științifice vizând investigarea lumii vii este însă astăzi evidentă, dar ceea ce nu scapă unei priviri atente este faptul că și lumea vie este privită doar în aspectul materialității.

Faptul este semnificativ, indicând realitatea că nici astăzi știința nu a scăpat de paradigma naturalist-materialistă care îi dicta răspunsurile încă de la începutul modernității. Științele biologice, spre exemplu, descriu și înțeleg mecanisme de funcționare fiziologice ori patologice; științele sociale descriu modele comportamentale și de comunicare; științele omului propun moduri de abordare a ființei umane mai nuanțate și mai cuprinzătoare. În perspectivă teologică, toate suferă însă de limite, fiind paradigmatic unilaterale, *recte* materialiste.

Teologia propune un alt mod de contemplare a realității, în care Dumnezeu este realitatea ultimă și izvor al realității imediate, având deci în vizor un “obiect” mai complex. Obiectul prin excelență al cu-

noașterii teologice este ființă vie, este persoană, teologia propunându-și accesul la izvorul vieții, la principiul lumii, la cauza ultimă a existenței. Teologul știe că viul poate fi înțeles cu adevărat doar în relație cu Cel care-l însușește, așa cum protopărințele Adam numea animalele – păstrându-se într-o relație continuă cu Dumnezeu –, numirea fiind, exprimată în conștiința omului, descoperirea rapunilor lucrurilor, care convergente spre Dumnezeu. Pentru teolog se impune așadar exigența unei cunoașteri duhovnicești (atât a lumii nevii cât și a celei vii, vegetale și animale), din perspectiva rapunilor divine ale lucrurilor, nu doar ca abordare raționalist-materialistă; numai într-o abordare teologică poate fi evidențiată partea “nevăzută” a lucrurilor, legătura intimă și unificatoare a lui Dumnezeu cu întreaga creație.

Raționalismul omului de știință apare, din perspectiva teologiei ortodoxe, profund irațional, prin faptul că reprezintă o opțiune pentru unilateralitate, opțiune care decurge din încrederea exagerată în puterea minții umane, de unde, mai departe, dezarmarea față de patimile de care se lasă deseori a fi stăpânit omul de știință, care introduce suferința în creația lui Dumnezeu. Din aceeași perspectivă creștină, aparent irațională (pentru știință), lumea vegetală și animală lasă deseori a fi descoperită, în funcționare și comportamente, o raționalitate uimitoare.

Sensul teologic al raționalității diferă așadar de sensul științific: în vreme ce știința leagă raționalitatea de inteligență și de complexitatea în gândire, în conceptualizare, în abstractizare, de puterea modelării mediului, teologia o leagă de raționalitatea internă a lumii, sădită de Dumnezeu în creație, și de axiologia sfințeniei.

În măsura în care nu-și dezvoltă puterile personale duhovnicești, în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, rămâne la dimensiunea paraplegică de individ, de *eu* izolat, la starea unei atrofieri grave a sufletului, a goliciunii și a deșertăciunii de care vorbește Scriptura. Creștinul se personalizează în relație cu Hristos, “umplerea” de Hristos izbăvind-l din capcana depersonalizării, din robirea și slăbirea puterilor sale personale prin comportamente perverse. Știința nu poate ajuta omul să iasă din această capcană; teologia însă, prin victuirea ascetică, da. Așeeza este drum de intensă “raționalizare”, de intensificare a forțelor sufletești, personale, aducând posibilitatea unei deschideri tot mai

¹ “Aceasta este viața veșnică, să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat”... (Ioan, 17, 3).

largi a omului spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre înțelegerea sensului creației.

Demersul teologic este singurul mod care asigură omului posibilitatea de a deveni ceea ce este chemat de Dumnezeu să devină, într-un fel unic, personal și irepetabil, conform rațiunii sale de a fi. Omul poate fi cu adevărat obiect al unei cunoașteri reale, dar numai în măsura în care această cunoaștere presupune – mai mult decât un schimb de informație – iubire. Aceasta este forma cea mai adâncă de cunoaștere și cea mai complexă. Ineficiența limbajului matematic sau fizic de a descrie iubirea este evidentă.

Ce este iubirea, ca manifestare personală, nu se poate înțelege decât prin trăirea ei, din interiorul ei. Nu poți cunoaște o persoană decât în măsura în care se deschide către tine. Cunoașterea interpersonală este dublă deschidere și comunicare, dublă inițiativă, abandonarea tendințelor individualiste și egoiste de a-ți umple viața numai cu tine. Cunoașterea adevărată este înțelegerea faptului că există o dinamică a persoanei care devine prin relație/comuniune cu altul. Această abordare personalistă și comunională a cunoașterii pare inaccesibilă științei actuale.

Revenind la știință, de observat că extinderea cunoașterii contemporane este dublată de o continuă divizare în domenii și subdomenii, divizare care de regulă ignoră legăturile intrinseci dintre domenii. Câștigul în precizie și sistematizare se transformă într-o pierdere a viziunii de ansamblu, de altitudine, omul devinând o cârțică care "sapă" eficient într-un domeniu dar nu mai poate realiza imaginea întregului și a semnificației acestui întreg. Omul de știință contemporan lărgeste o secvență infimă dintr-un domeniu precizat, specializându-se, dar pierde coerența întregului și devine incapabil de sesizarea implicațiilor pe care alte domenii le pot avea în chiar specialitatea lui¹. Interdisciplinaritatea poate fi un ajutor prețios pentru depășirea granițelor dintre domenii, spre evidențierea raporturilor intime, unificatoare între ele.

Teologia propune o altă perspectivă: nu-i suficient un demers analitic și sistematic de investigare, arborescent ca devenire; nu-i de ajuns nici evidențierea legăturilor între ramuri ori privirea arborelui ca întreg. Lumea nu poate fi înțeleasă prin propriile criterii, revelația divină

mărturisind existența unor criterii mai profunde, care pot fi sesizate și înțelese doar prin relația cu Creatorul. În această relație se dezvoltă capacitatea mistică a omului de intuire a realității ca întreg. Spre exemplu, privind cunoașterea omului, teologia opune privirilor unilaterale – de tipul omului mecanic al lui Descartes, al omului-rațiune al lui Kant, al omului-voință propus de Marx, până la omul-informațional al civilizației contemporane (e-omul, omul virtual, de tip Internet) – imaginea omului integral, omul în integralitatea puterilor sale personale, angajat comunional pe drumul devenirii întru sfințenie.

E drept că evoluția științei contemporane ridică adevărate punți către viziunea teologică, cum este cazul principiului antropic, care afirmă că universul s-a dezvoltat în direcția în care ne-a permis viața, că nu numai omul este adaptat universului, ci și că universul e adaptat omului. De asemenea, teoria cuantică permite evidențierea faptului că, prin conștiință, omul modifică universul, că persoana ori conștiința este o forță modelatoare în univers. La fel, problema finalității, de care știința nu cutează încă a se apropia curajos, însă despre care începe să se vorbească tot mai mult. Universul nu pare "să se fi străduit degeaba" ca noi să existăm, iar faptul că suntem raționali și că avem forța conștiinței, faptul că ne putem pune aceste întrebări, ne îndreptățește convingerea că descoperirea răspunsurilor despre sensul universului și al vieții e dependentă de înțelegerea propriei noastre conștiințe.

Epistemologia științifică, blocată câteva secole în prejudecățile sale reduționiste, pare a se apropia acum intuitiv de perspectivele unei cunoașteri mai profunde, de spiritul demersului teologic. Pentru o reală întâlnire însă, este necesar ca epistemologia științifică să accepte interiorizarea cunoașterii, importanța decisivă a transformării lăuntrice a omului pentru orice demers în cunoaștere. Este vorba de necesitatea schimbării paradigmei, spre recunoașterea prezenței și intenției lui Dumnezeu în univers.

O cunoaștere riguroasă și completă presupune continua reevaluare a paradigmatelor care îi dictează metodele și drumurile, conștientizarea esenței nesigure a oricărei paradigme elaborate, antropocentric, de rațiunea umană, recunoașterea cu modestie a existenței unei fețe

¹ Despre acestea, Karl Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 77-79 și 105.

lăuntrice a realității și a unor criterii – raționale, de asemenea, însă de un alt tip de raționalitate – mai potrivite pentru descifrarea acestei naturii ultime și ascunse a lumii.

Cosmologia autonomă și cosmologia teonomă Un aspect al teologiei românești¹

D. Popescu

Societatea contemporană este confruntată cu fenomenul secularizării, care duce inevitabil spre criza spirituală. În documentul pregătitor al unui colocviu consacrat noțiunii de păcat, se spun următoarele:

“criza conceptuală și practica păcatului e un aspect particular al unei crize mai ample, care se referă la limbajul religios, precum și la conținutul și expresia socială a credinței. Categoriile tradiționale ale experienței religioase, născute în interiorul unei lumi mistico-sacrale, au devenit extrem de ne semnificative pentru omul contemporan. Trebuie recunoscut că în timpul nostru există simptomele unei disoluții a universului religios. Rezultatul unui astfel de proces constă în închiderea practică a omului contemporan în propria-i autosuficiență, fără nici o deschidere către transcendent”².

Într-o interpretare a acestei profunde crize spirituale a societății europene, s-ar putea spune că este rezultatul unei enorme greșeli a teologiei creștine, care a confundat transcendența divină cu absența lui Dumnezeu din creație. Ideea de absență a lui Dumnezeu din lume a provocat, așa cum se arăta în documentul amintit, disoluția

¹ Textul a mai fost publicat în vol. *Ortodoxie și contemporaneitate* (Diogene, 1996), aceasta fiind o versiune revizuită.

² Colocviu despre “Iertarea păcatelor”, doc. pregătitor, Veneția, 1994, p. 5.

universului religios, autosuficiența imanentistă a omului și refuzarea transcendenței divine.

Trebuie subliniat însă că ne găsim în fața unor consecințe de ordin spiritual rezultate dintr-un proces mai îndelungat, cu obârșia în teologia prescolastică a secolului al V-lea, începând cu fericitul Augustin. Acest ilustru părinte al Bisericii apusene – tot atât de ilustru ca și Origen, în răsărit – a dezvoltat o cosmologie creștină construită pe ideea *rațiunilor seminale*, de inspirație stoică, rațiuni considerate a fi conținut în *ele însele* întreaga dezvoltare a universului.

Fericitul Augustin declară explicit că “așa cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui mai apoi arborele, tot astfel lumea conține în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor”¹.

Astfel, prin raport cu Dumnezeu, considerat *cauza primă* a tuturor lucrurilor, aceste rațiuni seminale dobândesc caracterul unor adevărate *cauze secundare*, interpușe între creație și Creator. Într-o asemenea perspectivă, Dumnezeu nu acționează direct asupra lumii – de unde și ideea de absență a lui Dumnezeu din creație –, ci prin intermediul rațiunilor seminale, care funcționează independent de Dumnezeu. Nu-i de mirare dacă uneori s-a afirmat că printr-o astfel de cosmologie autonomă în raport cu Dumnezeu, fericitul Augustin ar fi devansat cu multe secole evoluționismul modern.

*

Teologia scolastică, începând cu secolul al XI-lea, a preluat ideea rațiunilor seminale, numai că, de această dată sub influență aristotelică, le-a prezentat în sensul unor *cauze secundare* care scot și mai mult în evidență caracterul autonom al universului față de Creatorul său. Chiar în *Catehismul Bisericii Catolice* se spune cât se poate de clar că “Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența lor,

¹ Fericitul Augustin, *De Gen. ad. litt.*, PL 34, col. 338.

ci și demnitatea de a acționa prin ele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera astfel la îndeplinirea scopului urmărit de el¹. În felul acesta, spre deosebire de legea comuniunii, întemeiată pe existența unui lucru în alt lucru, prin relația internă a Duhului, ne găsim în fața unei concepții mecaniciste bazate pe existența lucrului în sine și pe legăturile exterioare între cauză și efect, concepție care face abstracție de orice prezență a lui Dumnezeu în universul fizic și afirmă autonomia lumii în raport cu Dumnezeu. Lumea se dezvoltă exclusiv prin ea însăși.

Desigur, trebuie să recunoaștem că în această concepție cosmologică autonomă, de proveniență creștină, ordinea supranaturală nu era considerată opusă ordinii naturale, dimpotrivă, avea rolul să afirme contribuția grației divine la perfecționarea naturii (*gratia naturam perficit*). Din nefericire însă, luminismul a modificat sensul autonomiei pe care creația o avea în teologia apuseană, și, din ideea unei autonomii care recunoaște existența lui Dumnezeu (și rolul său providențiator față de creație), s-a ajuns la ideea unei autonomii care se opune harului și neagă existența lui Dumnezeu, ba chiar consideră că orice intervenție a ordinii supranaturale în ordinea naturală este o violare a acesteia din urmă. Astfel au fost puse bazele procesului de secularizare, care a închis omul în propria lui suficiență imanentistă, cu tot cortegiul de consecințe existențiale negative, mai precis pentru viața lui morală.

Este adevărat că luminismul și cultura umanistă au avut marele merit de a promova drepturile omului, democrația, dezvoltarea științei și a tehnologiei, spre folosul omului de cele mai multe ori, în opoziție cu închiziția medievală. Dar această cultură luministă s-a aplecat cu precădere asupra lumii exterioare, uitând de viața lăuntrică a omului și dând naștere crizei spirituale a societății contemporane, procesului de desacralizare a vieții și a valorilor.

Luând în considerație consecințele acestei concepții cosmologice de factură autonomistă, care a atentat la temeiurile religiei, și mai ales tendința antropocentrică promovată de o astfel de concepție cosmologică, care a așezat omul în locul lui Dumnezeu, un cunoscut teolog catolic spune că "față de încrederea excesivă în forțe-

le umane, adică de antropocentrism, avea să răspundă fideismul tragic al Reformei (cu încrederea ei unilaterală în forța grației divine, *sola gratia*), pentru ca apoi, într-un nou reflex, umanismul luminist avea să dea naștere ateismului contemporan, adică tendinței autodeificării omului lipsit de o autentică deificare creștină"¹.

La rândul său, un teolog ortodox român, referindu-se la proclamarea, în lumea modernă, a autonomiei rațiunii, ca extensie a ideii de autonomie a creației, spunea cât se poate de tranșant: "nu cred în puterea rațiunii umane. Conceptul modern de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i și dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit și consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria natură. Lumea dinaintea de Hristos a gândit în această autonomie; lumea modernă, divorțată de Hristos, s-a reîntors la ea, reluând păcatul de la capăt"².

Teologia răsăriteană vorbește și ea despre rațiunile creației, dar nu este vorba de rațiuni seminale, care funcționează autonom și independent față de Dumnezeu, ci de o multitudine de rațiuni care își au centrul de gravitație, prin Duhul Sfânt, în Rațiunea supremă sau Logosul creator, prin care toate s-au făcut.

Diferit de cosmologia autonomistă, care face abstracție de prezența lui Dumnezeu în universul fizic, sfântul Maxim Mărturisitorul – pe urmele sfântului Irineu al Lyonului, ale sfântului Atanasie cel Mare și ale sfântului Vasile cel Mare –, întemeindu-se pe Sfânta Scriptură (cf. *Geneza*, 1, 2; *Înțelepciunea lui Solomon*, 12, 1) și nu pe filosofia elină, care a furnizat numai haina conceptuală a acestei perspective, consideră că Duhul Sfânt "nu este absent din nici o faptură și mai ales din cele care s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență fiecare faptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate lucru-

¹ André de Halleux, "Palamisme et scholastique", *Revue théologique de Louvain*, 1965, p. 435.

² Nichifor Crairic, *Nostalgia paradisului*, Moldova, 1993, p. 8.

¹ *Catehismul Bisericii Catolice*, Paris, 1993, p. 300.

rile. Și el mișcă rațiunea naturală din fiecare¹. Sfântul Maxim Mărturisitorul declară limpede, în acest text, în lumina gândirii răsăritene, că rațiunile lucrurilor nu se mișcă autonom în creație, ci sunt puse în mișcare de Duhul lui Dumnezeu.

Dar, mai mult decât atât, căutând să nuanțeze relația dintre Logosul divin și rațiunile creației (mai bine zis, raționalitatea creației), în lumina Duhului prezent în tot și în toate – fiindcă Duhul este nedespărțit de Logos –, sfântul Maxim adaugă următoarele:

“Căci în el [Logosul sau Rațiunea supremă] sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că el le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în el și la el, chiar dacă toate acestea, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență o dată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Creatorul există pururea în mod actual, pe când creaturile există în potență, dar actual încă nu”².

Din cuprinsul acestui text, atât de concentrat și profund, se vede limpede că, pentru teologia răsăriteană, rațiunile nu trec din starea de potență în starea de act prin puteri care le sunt inerente, adică în mod autonom și independent, ci toate se actualizează prin voința Logosului divin. Mai mult chiar, susținând că Logosul cunoaște rațiunile tuturor lucrurilor înainte de facerea lor, fiindcă în timp ce Creatorul există pururea în mod actual, fiecare creatură își primește existența la timpul potrivit, trecând din starea de potență în starea de act atunci când voiește Ziditorul, sfântul Maxim se ridică, cu multe veacuri înainte, împotriva teoriei evoluționiste, care este rezultatul unei concepții cosmologice autonomiste, în care lucrurile sau ființele parvin la existență în mod automat, mecanicist, fără intervenția Creatorului, în virtutea unor cauze iraționale, cum ar fi hazardul sau întâmplarea.

¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia* 3, Sibiu, 1948, p. 48.

² Idem, *Ambigua*, în *PSB* 80, p. 83.

*

În opoziție cu această concepție autonomistă despre cosmos, care face abstracție de Dumnezeu și transformă omul în sclavul sensu- alității și al naturii, desfigurându-l din punct de vedere spiritual, sfântul Maxim se declară, dicolo de controversa între creaționism și evoluționism, în favoarea unui proces de creație continuă a tuturor lucrurilor din univers, controlat de Logosul divin, Rațiunea supremă. Procesul acesta are punctul de plecare în creația inițială (*creatio originalis*) și se va încununa prin creația finală (*creatio finalis*), la Parusia Domnului, printr-un cer nou și un pământ nou, care înseamnă transfigurarea întregii creații în Hristos.

Două cosmologii, două destine, una autonomă, care duce la secularizare, și alta teonomă, care se încununează cu transfigurarea. Atâta vreme cât omul rămâne sclavul celei dintâi, al unei cosmologii autonome, care face abstracție de Dumnezeu, va trăi permanent sfârșierea lăuntrică între tendința lui de a domina lumea, prin știință și tehnologie, și tendința de a deveni sclavul lumii și al legilor ei naturale, prin alipirea de cele sensuale și materiale. Aceasta explică de fapt și enormul decalaj dintre progresul tehnologic al vremii noastre și regresul spiritual și moral al omului contemporan, adevărându-se astfel cuvântul Mântuitorului, că omul nu are nimic de câștigat dacă dobândește lumea dar își pierde sufletul.

Singura alternativă viabilă pentru sănătatea spirituală și fizică a omului de azi rămâne revenirea lui la o cosmologie teonomă, care îi dă posibilitatea să se ridice peste contingenta lumii de aici și să dobândească adevărata libertate de fiu al lui Dumnezeu. Marele avantaj al acestei cosmologii teonome constă în faptul că permite teologiei creștine să vorbească de Hristos nu numai ca Logos Mântuitor, ci și ca Logos Creator.

Astăzi, din cauza dizolvării universului religios, fenomen la care ne-am referit mai sus, și din cauza crizei ecologice, teologia apuseană, care a fost și încă mai este dominată de cosmologia autonomă a fericitului Augustin, a început, prin unii dintre reprezentanții săi, să se întoarcă, *volens-nolens*, la cosmologia răsăriteană, care vorbește de Hristos atât în calitate de Logos Răscumpărător cât și în calitate de Logos Creator. Iată ce spune unul dintre ei:

„Cu toate că doctrina învierii obliga pe teologii catolici să implice trupul uman în opera răscumpărării, totuși, din cauza dihotomiei dintre natură și har, cea mai mare parte dintre ei refuză să asocieze universul fizic la actul răscumpărător al lui Hristos”.

Epistolele pauline însă ne orientează atât către Hristos ca Răscumpărător cât și către imaginea unui Hristos cosmic.

„Creația și Răscumpărarea sunt unite amândouă în primatul lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creației și al răscumpărării. Creația și Răscumpărarea sunt intim și necesar legate prin acțiunea lui Hristos Cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul, cu tot ce conține el, și negânditele hotare ale universului infinit, sunt incluse toate în planul creator și răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viața, moartea și învierea iubitului său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator și Răscumpărător”. „Suntem în luptă – continuă el – cu forțele care dirijează sistemele noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice, și care adesea se desfășoară orbește atunci când este vorba de pământ și natură, mamă hrănitore a întregii umanități, a întregii vieți și culturi. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să redescoperim totalitatea pământului, a cosmosului creat în el, prin el și pentru el. Poate că vom ajunge și noi să îmbrățișăm pământul cu brațele noastre întinse ca Hristos, pe lemnul Crucii. O îmbrățișare cosmică universală, prin Hristos cosmic”¹.

Teologia apuscană a început astfel să pășească pe calea trasată de un teolog luteran, Joseph Sittler, încă de la Adunarea generală Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New-Delhi (1961), și să revină la teologia sfinților Irineu, Atanasie, Vasile cel Mare și Maxim Mărturisitorul. Mai devreme sau mai târziu, adevărul triumfă întotdeauna.

*

¹ John McCarthy, „Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie”, în *Nouvelle revue théologique* nr. 1/1994, pp. 30, 42 și 46.

Realitatea și puterea extraordinară a lui Hristos cosmic, care, prin Duhul Sfânt, „este în cer și umple tot pământul, este de față pretutindeni și nu este mărginit de nimic”¹, cum afirmă sfântul Vasile cel Mare, a avut un rol hotărâtor în viața poporului nostru și a Bisericii noastre. Datorită credinței că Hristos nu rămâne închis într-o transcendență inaccesibilă – așa cum susține cosmologia autonomă (pentru ca în locul Domnului să apară diverși locuitori pe pământ) –, ci umple cu prezența sa Biserica și universul, românul l-a simțit pe Hristos aproape de el, că suferă și se bucură cu el, că este cel mai bun prieten al său.

Sprijinindu-se cu toată încrederea pe această prezență iubitoare a lui Hristos în om și creație, prin Biserică, românul a reușit să suporte și să depășească încercările la care a fost supus, într-o istorie nemiloasă, pe parcursul a două milenii. Cu toate că poporul nostru a trăit o perioadă îndelungată în provincii separate, prezența lui Dumnezeu în Biserică și în lume a constituit catalizatorul care i-a permis să-și păstreze unitatea spirituală, până când a devenit posibilă constituirea unui stat unitar.

Tot pe această putere a lui Dumnezeu s-a sprijinit neamul nostru ca să reziste împotriva valurilor de propagandă ateistă dezlințuite de un regim care avea la dispoziție toate mijloacele necesare pentru îndepărtarea omului de Dumnezeu. Nu a fost posibil să organizăm cruciade anticomuniste, cum s-a întâmplat în alte părți, dar am ținut bisericile deschise pe tot cuprinsul pământului românesc, ca să păstrăm în mintea și inima românului, prin Sfânta Liturghie, simțământul prezenței universale a lui Hristos, obstacol de netrecut în calea necredinței.

Această spiritualitate a neamului românesc – întemeiată pe credința puternică în prezența lui Hristos în Biserică și creație, prin Duhul Sfânt, fapt exprimat plastic de bisericile din nordul Moldovei, cu pictura lor exterioară și interioară –, nu-i produsul întâmplător al imaginației populare, ci este înrădăcinată în teologia patristică, care, prin conținutul său spiritual, nu a rămas o teologie

¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în PSB 12, EIBMBOR, 1988, p. 39.

mărginită la elite, ci a coborât în ființa și viața poporului nostru, stimulându-i activitatea creatoare.

*

Într-o lume dominată de antropocentrism, de tendința de a pune omul în locul lui Dumnezeu, ca rezultat al unei cosmologii autonome și autosuficiente, spiritualitatea românească, care se adapă la izvoarele credinței apostolice, păstrată cu fidelitate de teologia patristică răsăriteană, oferă viziunea unei cosmologii teonome, în care omul, cosmosul și Biserica sunt scăldate de razele luminii dumnezeiești necreate care înalță și transfigurează întreaga zidire. Cosmologia patristică, așa cum a pătruns aceasta în sufletul românesc, este un capitol fundamental pentru teologia ortodoxă, de valoare excepțională pentru viața și misiunea Bisericii, permițându-ne să facem față problemelor locale și globale care confruntă Biserica în lumea contemporană. Mai mult decât atât, această cosmologie răsăriteană ne permite să angajăm un dialog rodnic cu cultura în general și cu știința în special, pentru mărirea lui Dumnezeu și mântuirea omului.

Status quaestionis

noua paradigmă și demersurile teologiei
neopatrstice

Crearea lumii din perspectiva Sfintei Scripturi și a științei contemporane

Reconcilierea între știință și credință la început de
mileniu

D. Popescu

1

Originea lumii a constituit subiectul unor aprige confruntări între partizanii a două teorii, creaționismul și evoluționismul. Creaționiștii consideră că lumea a fost creată de Dumnezeu *ex nihilo* și resping ideea oricărei evoluții a lumii, motivând că aceasta ar fi fost creată în stare de absolută perfecțiune, din chiar primul moment al existenței ei. Partizanii acestei teorii pun un accent atât de mare asupra perfecțiunii originare a lumii, încât socotesc că lumea se înscrie, ulterior, pe curba descendentă a unui proces de degradare treptată¹.

La polul opus, evoluționiștii resping ideea perfecțiunii inițiale a lumii și susțin că universul este rezultatul unei evoluții naturale.

¹ Cf. dr. Henry M. Morris (ed.), *Creaționismul științific*, Societatea Misionară Română, 1992, p. 9.

care sfârșește cu apariția omului. În numele acestei teorii, se vorbește de o evoluție ascendentă a lumii, care nu este rezultatul intervenției lui Dumnezeu, ci un efect al întâmplării sau al selecției naturale¹. Este adevărat, există și un evoluționism creștin, care nu face abstracție de opera creatoare a lui Dumnezeu, având așadar o altă înțelegere a situației. Pe de o parte, acest evoluționism creștin afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu *ex nihilo*, în mod direct, dar pe de altă parte înțelege evoluția ca rezultat al intervenției indirecte a lui Dumnezeu în lume, prin intermediul *rațiunilor seminale* sau al *cauzelor secunde*, care funcționează determinist în univers și autonom față de Creatorul lor².

Dar fie că-i vorba de creaționism, fie de evoluționism, ambele teorii fac abstracție de prezența și lucrarea continuă a lui Dumnezeu în creație. Dintr-un punct de vedere filosofic și religios, creaționismul sunt mai mult deșiști, fiindcă îl consideră pe Dumnezeu izolat în transcendent, în vreme ce evoluționismul înclină mai mult spre panteism, socotind că lumea există din eternitate (este caracterizată de un atribut divin!).

Creaționismul și evoluționismul se întemeiază pe o gândire substanțialistă, caracterizată de ideea existenței lucrului în sine și a relațiilor exterioare, considerând că Dumnezeu rămâne veșnic nemișcat, în timp ce lumea este supusă mișcării în timp. Ideea de incompatibilitate între nemișcarea lui Dumnezeu și mișcarea lumii, între eternitate și timp, arată că ambele teorii sunt produsul unei concepții metafizice mecaniciste, care uită că dumnezeirea este o persoană, Tatăl, asimilându-l pe Dumnezeu cu termenul filosofic *pri-*

¹ Cf. *ibidem*, p. 8.

² Fericitul Augustin, *De Gen. ad litt.*, PL 34, col. 338: "Așa cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui apoi arborele, tot astfel lumea conținea tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, ci și alte ființe, pe care Dumnezeu le-a produs în potență, ca într-o cauză a lor". Pentru cauzele secunde, vezi *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992: *Car Dieu ne donne pas seulement à ses créatures d'exister, mais aussi la dignité d'agir d'elles mêmes* (p. 74).

*mum movens immobile*¹. Într-o asemenea reprezentare, lumea, de parte de a mai fi considerată creație a Logosului divin și un organism viu, care suspină să fie eliberat de sub povara stricăciunii, cum spune Apostolul Neamurilor (*Romani*, 8, 21), pare mai curând o mașinărie care funcționează autonom.

Această concepție a exercitat o influență decisivă asupra culturii europene, pe de o parte făcând posibil progresul enorm al tehnicii, iar pe de altă producând pierderi imense din punct de vedere spiritual. Omul poate domina natura cu tehnica produsă de el, dar nu se mai poate stăpâni pe el însuși, fiindcă a pierdut puterea Duhului lui Dumnezeu. Criza omului contemporan este de aceea înainte de toate o criză spirituală, determinată de faptul că Duhul lui Dumnezeu, care se poartă peste apele creației, a fost eliminat din universul văzut și închis în lumea nevăzută. Izolarea Duhului în ordinea spirituală, în opoziție cu mărturia Scripturii (cf. *Geneza*, 1, 2), explică ideile moderne de autonomie a lumii și de imposibilitate a intervenției continue a lui Dumnezeu în propria creație.

Conflictul între creaționism și evoluționism a avut consecințe referite atât pentru om cât și pentru societate. Faptul e evident pentru tineretul studios, care învață până astăzi, la orele de religie, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, pentru ca la orele de științe naturale să afle că ființele necuvântătoare sunt strămoșii lui. Antropologia seculară se zbate în ghiarele unei dileme insolubile: pe cât de a căutat să înalțe omul pe scara valorilor culturale,

¹ Cf. Thomas Torrance, *Senso del divino e scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 322: "prin intermediul doctrinei medievale despre Dumnezeu ca mișcător nemișcat a fost introdus un mod de gândire periculos în chiar aceeași bază a științei occidentale. Idei platonice combinate cu forme aristotelice – pentru a nu mai aminti de ingredientii importanți proveniți din filosofia musulmană prin Avicenna – au fost suprapuse conceptelor patristice despre impasibilitatea și imuabilitatea lui Dumnezeu, conducând la acei idei de relație inertială între Dumnezeu și univers, care a fost mai apoi incorporată în teologia științei moderne prin opera lui Isaac Newton. Acest concept de inerție a oferit baza pentru dezvoltarea [ideii de] univers mecanicist, de care încercăm din greu să eliberăm știința noastră și cultura noastră".

prin cultul rațiunii¹, pe atât l-a coborât pe scara valorilor spirituale, căutând-i originea în rândul ființelor inferioare.

Evoluționismul a avut consecințe importante și în plan social. Pornindu-se de la mitul realizării de sine a omului (*self-made man*) și de la principiul selecției naturale, pus în circulație de Darwin, s-au elaborat sisteme economice care tind să transforme societatea într-un fel de arenă în care cei neajutorați sunt eliminați de cei puternici². Evoluționismul a justificat în cadrul vieții sociale principiul agresiunii, contrar iubirii față de aproapele, alimentând spirala ascendentă a violenței. Valorile trecătoare ale lumii au luat locul valorilor spirituale, iar lumea se ocupă exclusiv de economie și de trup. Omul nu mai găsește timp pentru suflet și rugăciune, din cauză că timpul nu mai este privit ca deschis spre veșnicie, imposibil de transfigurat în eternitate, înseamnând, înainte de toate, bani.

2

Problema evoluționismului a fost studiată atât de teologia ortodoxă în general, cât și de cea românească în special. În literatura noastră există numeroase studii consacrate acestei probleme, majoritatea urmărind-o unilateral însă, din puncte de vedere tributare tratărilor occidentale (creaționiste).

Pare astfel că teologia ortodoxă n-a fost în măsură să prezinte propriul ei punct de vedere asupra acestei probleme, așa cum a procedat la vremea sa, sfântul Vasile cel Mare, în vestitul său comentariu la Cartea Facerii, cunoscut sub numele de Hexaemeron. Dacă ar fi rămas consecventă cu sine, teologia ar fi arătat că Dumnezeu nu e nemișcat, ci "se mișcă rămânând nemișcat"³, cum spune sfântul Maxim Mărturisitorul, fiindcă Dumnezeu nu este substanță ab-

¹ Revoluția franceză a ridicat, pe altarul catedralei Notre Dame din Paris, idolul zeiței Rațiune!

² Art. "Evoluzione", în *Enciclopedia Europea*, Aldo Garzanti Editore, 1977, vol. IV, p. 728.

³ Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, EIBMBOR, 1983, p. 242: "Mișcându-se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, s-a făcut om desăvârșit, nemișcându-se nicidecum din sine și neprimind cătuși de puțin experiența circumscrierii în spațiu".

stractă, ci persoană deschisă comuniunii și iubirii, capabilă să intervină direct și continuu în procesul de facere și organizare a lumii. Teologia nu-i totuna cu metafizica¹. Lumea, de asemenea, nu ar putea fi înțeleasă – din perspectiva tradiției patristice – ca o mașină care funcționează autonom și independent de Creatorul ei; universul e un organism care dispune de o ordine interioară ce-i permite să rămână deschis față de Creator, pentru a deveni cer nou și pământ nou, în Hristos².

Acest adevăr, biblic și patristic, a pătruns în cultul Bisericii, regăsindu-se în invocația episcopului: "Doamne, Doamne, caută din cer și vezi, și cercetează via această, pe care a zidit-o dreapta ta, și o desăvârșește!". Din cuprinsul acestei invocații reiese că Dumnezeu a creat lumea și o desăvârșește prin propria sa lucrare.

Pe de o parte, Dumnezeu rămâne transcendent față de univers, lumea fiind creată și trecătoare iar Dumnezeu fiind necreat și veșnic. Pe de altă parte, Dumnezeu este prezent și în creație, prin energiile sale necreate, care izvorăsc de la Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Făcând apel la o analogie, am putea spune că așa cum soarele nu se confundă cu pământul, dar este prezent în viața planetei noastre, prin razele lui de lumină și căldură, tot astfel și Dumnezeu în Treime, deși nu se confundă cu creația sa, rămâne mereu prezent în viața creației prin razele de lumină și iubire ale energiilor necreate, pentru a perfecționa și a sfinți omul și lumea.

Departe de ideea autonomiei evoluționiste, lumea este rezultatul unei opere de creație continuă, pe care Dumnezeu o desfășoară prin energiile sale, ca relație dinamică între Creator și creația sa.

3

Concepția mecanicistă despre univers, întemeiată pe ideile de existență a lucrului în sine și de legături exterioare între lucruri – evidentă atât în infrastructura evoluționismului cât și în concepția

¹ A se vedea studiul meu, "Metafizică și teologie", în vol. *Hristos, Biserică, Societate*, EIBMBOR, 1998, p. 115.

² Cf. Jürgen Moltmann, *God in creation*, SCM Press Ltd., London, 1985, p. 245.

metafizică a creaționismului –, a constituit un obstacol serios în calea afirmării teologiei și spiritualității ortodoxe. Iată însă că, în secolul XX, omul a reușit să depășească modelul atomist, al lucrului în sine, și să explice lumea prin intermediul ordinii interioare, a corelării globale de la nivelul elementar, subatomic.

Fritjof Capra spune că această "corelare globală este considerată de unii fizicieni ca însăși esența realității cuantice. În teoria cuantică, evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor e determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietățile și comportarea părților le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică situația se schimbă, fiindcă întregul determină comportarea părților. Pe măsură ce pătrundem în zona dimensiunilor microscopice, influența conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă și separarea părții de întreg devine tot mai dificilă".¹

Mai mult chiar, David Bohm – explorând un nivel mai profund, al non-manifestării –, descoperă o ordine implicită sau ordine de cuprindere, proprietatea de "implicare mutuală" a întregului și a părților universului. Bohm face o analogie între ordinea de implicare și tehnica holografică, pornind de la proprietatea hologramei prin care orice zonă a acesteia conține într-un anumit fel întregul. Prin luminarea oricărei zone a hologramei se reconstituie întreaga imagine, chiar dacă nu mai sunt vizibile toate detaliile care au alcătuit inițial holograma. În concepția lui Bohm, realitatea este structurată pe aceleași principii, întregul fiind cuprins în fiecare din părțile sale.²

Spațiul nu mai e privit astfel ca un container care închide lucrurile în sine; spațiul este o structură dinamică, care deschide lucrurile unele față de altele și pe toate spre infinit.³ Cu alte cuvinte, de la ideea lucrului în sine și a relațiilor pur exterioare, ca expresie a unui mod de gândire individualist, se trece la corelările interne

¹ Fritjof Capra, *Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistică orientală*, ed. Tehnică, 1999, p. 234.

² Cf. *ibidem*, p. 242.

³ Cf. Thomas Torrance, p. 349.

între particulele elementare, expresie a unei gândiri paradoxale, care fundamentează ordinea interioară și întrevide universul în forma unei comuniuni cosmice.¹

Ordinea interioară a universului este atât de complexă, încât infirmă teoria întâmplării. Universul pare să fi fost reglat cu atâta minuțiozitate, încât să permită mai întâi apariția materiei organizate, apoi a vieții și în cele din urmă a conștiinței. Dacă legile fizice nu ar fi fost rigurose ceea ce sunt, atunci noi, care vorbim, nu am mai fi fost aici. Mai precis, dacă o singură constantă universală – cum ar fi forța gravitațională, viteza luminii sau constanta lui Planck – ar fi fost supusă, la origine, unei alterări infime, universul nu ar fi avut șansa de a adăposti vreo ființă inteligentă și poate că nici el însuși nu ar fi apărut vreodată.²

Contemplând lungul drum al vieții, de la primele molecule organice până la om, suntem constrânși să punem următoarea întrebare: evoluția cosmică este, cum gândea Jacques Monod, rodul întâmplării pure sau mai degrabă această evoluție se înscrie într-un plan universal, în care fiecare element a fost calculat cu minuțiozitate? "Există oare o ordine subiacentă în spatele a ceea ce noi numim, fără să înțelegem, întâmplare?"³

Putem fi impresionați de aceste constatări, fizicienii spun că universul poate fi înțeles ca "un mesaj exprimat într-un cod secret, un fel de hieroglifă cosmică, pe care noi tocmai începem să o descifrăm. Dar ce există în acest mesaj? Fiecare atom, fiecare fragment, fiecare fir de praf există în măsura în care participă la o semnificație universală. Astfel se descompune codul: mai întâi materia, apoi energia și în sfârșit informația. Mai există ceva dincolo de aceasta? Dacă noi acceptăm ideea că universul este un mesaj secret, cine l-a compus?"⁴ Se pare că fizicienii, abandonând obișnu-

¹ Ioan Zizoulas, mitropolit de Pergam, "Patristic Theology in the Modern World" (ms., p. 10), referat susținut la cel de-al patrulea Congres al Facultăților de teologie ortodoxă, București, 1996.

² J. Guillon, A. și G. Bogdanov, *Dumnezeu și Știința*, Harisma, 1992, p. 49.

³ *Ibidem*, p. 51.

⁴ *Ibidem*, p. 121.

ința de a refuza orice metafizică, au început să bată la porțile transcendenței.

Noua fizică a scos în evidență rolul important pe care această corelare globală și ordine interioară îl are în procesul de organizare a lumii. Cercetările din domeniul cuantic dovedesc faptul că particulele care compun atomul sunt "structuri dinamice"; atomii nu există ca entități izolate, ci ca părți integrate interactiv.

"Aceste interacții implică o curgere neîntreruptă a energiei, care se manifestă prin schimbul de particule: un joc dinamic în care particulele sunt create și distruse fără încetare, într-un proces continuu de transformare a structurilor energetice. Interacțiile dintre particule dau naștere unor structuri stabile, care alcătuiesc lumea materială: aceasta nu este statică, ci oscilează cu mișcări ritmice. Întreg universul este angajat astfel, fără încetare, în mișcare și activitate, într-un dans cosmic al energiei".¹

Pentru a explica importanța acestui dans cosmic pentru jocul energiei și al informației, J. Guilton și interlocutorii săi recurg la comparația între structura unei pietre și a unui fluture. "Dacă ne plasăm la scara particulelor elementare, piatra și fluturele sunt riguros asemeni. Un palier mai sus, la nivel atomic, apar deja câteva diferențe, dar ele nu privesc natura atomilor și rămân nesemnificative. Dacă trecem în împărăția moleculelor, diferențele sunt mult mai importante și privesc distanța dintre lumea minerală și lumea organică. Dar saltul decisiv este realizat la nivelul macro-molecular. La același stadiu, fluturele pare infinit mai structurat și mai ordonat decât piatra". Acest exemplu a permis descoperirea faptului că diferența de fond dintre un lucru inert și o ființă vie constă în informația suplimentară, care transformă o structură simplă în alta mai complexă.²

Am prezentat câteva repere ale gândirii unora dintre distinșii fizicieni ai timpului în care trăim, pentru a scoate în evidență revoluția pe care fizica fundamentală a introdus-o în modul nostru de a înțe-

¹ Cf. Fritjof Capra, p. 67.

² Cf. Jean Guilton, p. 41.

lege și concepe lumea. Esența acestei revoluții constă în faptul că lumea nu se mai explică prin mecanicism și întâmplare, prin relații exterioare între lucruri și ființe – cum socoteau evoluționiștii, întemeindu-se pe viziunea clasică din fizică –, ci prin schimburile și legăturile care se petrec la nivelul ordinii interioare a universului, în zona unde fizica se întâlnește cu metafizica.

Este interesant că Părinții Bisericii, ca Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nisa și Maxim Mărturisitorul, au ajuns la concluzii similare cu multe secole înainte. Ei au depășit cosmologia dualistă a lumii antice, separația radicală între lumea sensibilă și cea inteligibilă, punând în evidență, pe baza Sfintei Scripturi, ordinea interioară a creației întregi, dată în Hristos, Logosul Creator.

Iată ce spune sfântul Atanasie cel Mare: "Cuvântul atotputernic, atotdesăvârșit sfânt al Tatălui, sălășluindu-se și întinzând puterile lui în toate și pretutindeni, și luminându-le pe toate cele arătate și nevăzute, le ține în sine și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte. [...] Precum un cântăreț – combinând sunetele joase cu cele înalte și cu cele din mijloc, împreunându-le pe toate prin arta lui, alcătuiește o unică melodie –, așa și Înțelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră, și împreunându-le pe cele din aer cu cele de pe pământ și pe cele din cer cu cele din aer, unind întregurile cu părțile și cărmuindu-le pe toate cu porunca și voia sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, el însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoința Tatălui".¹

4

Cu toate că există numeroase puncte comune între imaginea ordinii interioare a universului pusă în evidență de fizicienii contemporani și cea a sfântului Atanasie cel Mare, există însă o diferență esențială între modul în care este concepută această ordine în gândirea patristică și cea proprie fizicienilor moderni.

¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva erimilor*, în PSB 15, p. 79.

În gândirea modernă, ordinea interioară a universului, concepută după modelul panteist al religiilor orientale, pare să fie o copie mai mult sau mai puțin reușită a Divinității, așa cum consideră Fritjof Capra: "cea mai importantă trăsătură a viziunii orientale – s-ar putea spune esența ei – este conștiința unității și intercorelării tuturor lucrurilor și evenimentelor, experiența fenomenelor ca manifestări diferite ale unei unice entități primordiale. Toate lucrurile sunt privite ca părți interdependente și inseparabile ale întregului cosmic, ca manifestări ale aceleiași realități ultime. Tradiția orientală se referă în mod constant la această realitate ultimă, indivizibilă, care se manifestă în toate lucrurile și din care fac parte toate lucrurile. În hinduism ea e numită *Brahman*, în budism *Dharma-kaya*, în taoism, *Tao*. Deoarece transcende toate conceptele și toate categoriile filosofice, budiștii o mai numesc *Tathata*, adică «Ceea Ce Este»¹.

Dar tocmai pentru că este o copie a unei divinități impersonale (*Ceea ce este* și nu *Cel ce este*), ordinea interioară a cosmosului tinde să se confunde cu divinitatea. Budistul nu crede într-o lume exterioară și o lume interioară, separată și independentă de ființa umană, de vreme ce, părăsindu-și trupul ("forma materială") și luându-și adio de la conștiința de sine, crede că devine una cu "Marele Unu"¹. Idealul religiilor orientale e depersonalizarea ființei umane și topirea colectivităților a creației în realitatea ultimă a "Marelui Tot".

După cum s-a văzut mai sus, ordinea interioară a creației, din punct de vedere patristic, nu derivă din ființa lui Dumnezeu și nici nu tinde să se confunde cu aceasta, fiindcă lumea rezultă din lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, realizată prin energiile sale necreate. Pentru patristica răsăriteană, rațiunile sau ideile care se află la temelia cosmosului au caracter dinamic și intențional, făcând parte din planul veșnic al lui Dumnezeu cu privire la crearea lumii.

Geneza (1, 26) îl arată pe Dumnezeu zicând "să facem om după chipul și asemănarea noastră", ca și cum Treimea se sfătuiește înainte de crearea lumii și a omului. Sfântul Ioan Damaschinul numește această gândire "sfatul etern și neschimbabil al lui Dumne-

zeu", iar Dionisie Areopagitul arată că ideile sau modelele (din planul lui Dumnezeu) sunt rapuri care dau ființă lucrurilor, fiindcă prin intermediul lor, Dumnezeu, mai presus de ființă, a determinat și a creat fiecare lucru. Acest *sfat* indică un act liber și reflexiv al Sfintei Treimi. Dumnezeu creează potrivit gândirii sale¹.

Consecințele acestui fapt sunt extrem de importante, afirmă Lossky. Dacă ideile divine nu sunt esența lui Dumnezeu și dacă sunt distincte de firea divină prin voință, atunci nici actul creației, nici gândirea lui Dumnezeu nu sunt determinări necesare pentru natura divină, nici vreun conținut inteligibil al acesteia. Cosmosul nu este de aceea, ca în gândirea platonizantă sau panteizantă, o copie necesară și nereușită a lui Dumnezeu, ci o realitate absolut nouă, ieșită din voința lui Dumnezeu, care a văzut că toate erau bune. Diferită ființial de Dumnezeu dar avându-și în Logosul divin rațiunea de a fi, lumea este inteligibilă, este ordine muzicală sau imminuat, alcătuit de Creator, cum spune sfântul Grigore de Nyssa. Planul veșnic de facere a lumii are caracter trinitar, dar expresia lui personală o descoperim în Fiul, ca Logos ori Rațiune divină.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că "în Logos sunt fixate ferm toate rațiunile lucrurilor pe care Acesta le cunoaște înainte de facerea lor, deși fiecare rațiune își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului"².

Așa cum opera unui artist nu se confundă cu ființa artistului, deși este expresia gândirii creatoare a acestuia, tot astfel lumea nu se confundă cu ființa lui Dumnezeu, ci este rezultatul gândirii creatoare a Tatălui, care își găsește expresia în Fiul și se manifestă în Duhul Sfânt. Planul veșnic de creare a lumii, având caracter trinitar, explică și susține ordinea interioară a creației, corelând toate părțile universului.

¹ Cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 92.

² Cf. *ibidem*, p. 90.

¹ Fritjof Capra, p. 95.

Dar dacă ordinea internă a universului nu se confundă cu Dumnezeu, ea nu se confundă nici cu creația propriu zisă, fiindcă, în acest caz, s-ar ajunge inevitabil la aceea autonomie a creației față de Dumnezeu, la care ne-am referit anterior.

Ordinea interioară a creației are câteva aspecte fundamentale. Prioritar, este vorba de *aspectul necreat* al acestei ordini, dat în rațiunile divine care fac parte din planul veșnic al lui Dumnezeu și prin care Dumnezeu a creat lumea. Aceste rațiuni sau idei-voință, pe care Dionisie Areopagitul le numește *modele* sau *predeterminanți*, și prin care Dumnezeu aduce lumea la existență și o desăvârșește progresiv, nu sunt identice cu ființele create. Constituind fundamentul rațional (raționalitatea) tuturor lucrurilor create de către voința divină, ca energii necreate – prin care se exprimă raportul lui Dumnezeu cu fapăturile –, ideile rămân distincte de creație, după cum voința artistului sau a maestrului rămâne separată de opera în care se manifestă ea. Ideile prestabilesc moduri diverse de participare a fapăturilor la Dumnezeu prin energii, “elevații inegale pentru diferitele categorii de ființe, mișcate toate de iubirea divină și care răspund acestei iubiri după natura proprie a fiecăreia”¹.

Cu toată identitatea termenului, aceste idei-voință ale lui Dumnezeu, manifestate prin energiile divine, nu au nimic comun cu *rațiunile seminale* sau *cauzele secunde* (de care vorbește teologia occidentală), ce ar fi fost înscrise de Dumnezeu în univers, funcționând independent de Creator, nici cu acea “vastă gândire” la care se gândesc unii fizicieni, atribuindu-i chiar și conștiință². Aceste idei-voință nu sunt înscrise în ființa lumii; ele rămân legate de energiile necreate, cu centrul de gravitație în Logosul divin.

“Orice lucru creat are punctul de contact cu Divinitatea, iar ideea, rațiunea, logosul lui este în același timp scopul spre care tinde acesta. Lucrurile individuale sunt cuprinse în idei superioare și mai generale, ca speciile în genuri. Totul este conținut în Logos, a doua

persoană a Sfintei Treimi, ca principiu și sfârșit ultim al tuturor lucrurilor, după voința Tatălui, prin lucrarea Duhului”³.

Lucrurile, ființele create nu provin unele din altele în mod automat, ci sunt rezultatul intervenției creatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu se folosește de cele anterioare ca teme pentru cele ulterioare, dar trecerea de la cele anterioare la cele ulterioare presupune un salt calitativ spre o structură mereu mai complexă, care implică intervenția creatoare a lui Dumnezeu. Așa se explică motivul pentru care facerea omului a avut loc o dată pentru totdeauna și nu mai există evoluție. Omul a fost creat de Dumnezeu printr-o intervenție cu totul specială, omul nereflectând în ființa lui numai legătura lui cu universul, ci și chipul lui Dumnezeu.

Legătura omului cu universul constă în faptul că ființa sa este constituită din elementele cosmice, însă omul dispune de o structură superioară și complexă, care depășește toate celelalte ființe, pentru a putea susține conștiința. Legătura lui specială cu Dumnezeu constă tocmai în faptul că poartă în sine chipul Creatorului, că este ființă conștientă, liberă și responsabilă, chemată la dialog cu Dumnezeu.

Trebuie subliniat însă că legătura omului cu toate ființele create, precum și legătura lui privilegiată cu Dumnezeu, își au temeiul în ordinea interioară a creației, care face din om inel de legătură între creație și Creatorul ei. Această ordine a creației, de care vorbește sfântul Atanasie cel Mare, izvorăște din Tatăl, se exprimă prin Logos și se realizează în Duhul. La rândul său, sfântul Vasile cel Mare spune că Duhul Sfânt este întreg peste tot și întreg în fiecare parte⁴, constituind forța de coeziune a întregului univers.

Principiul holistic, la care se referă fizicienii de astăzi, e cunoscut de teologia patristică de la începuturile sale.

¹ Cf. *ibidem*, p. 20.

² Cf. Jean Guilton, p. 89.

³ Vladimir Lossky, p. 95.

⁴ Cf. sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în PSB 12, EIBMBOR, 1988, pp. 38-39.

Ordinea interioară a cosmosului are și un *aspect creat*, care se manifestă prin legile naturale care se află la temelia lucrurilor și ființelor văzute și nevăzute. Referindu-se la porunca dată de Dumnezeu pământului să scoată iarbă și pomi roditori, sfântul Vasile comentează: "Glasul acela de atunci, acea primă poruncă a ajuns o lege a naturii și a rămas o lege a pământului, dându-i pe viitor puterea de a naște și de a rodi"¹.

Raportul dintre legea naturală, care ține de energiile create, și legea supranaturală, care ține de domeniul energiilor necreate, se manifestă sub trei aspecte. Mai întâi, este vorba de conservarea creației. Cu toate că legile naturale au consistență și identitate proprie, ele nu lucrează autonom și independent de Dumnezeu, cum cred unii teologi și fizicieni. În acest caz, lumea n-ar mai fi o realitate creată de Dumnezeu, ci o realitate coeternă dumnezeirii, care funcționează prin ea însăși. Dacă lumea este creată de Dumnezeu, ea nu poate exista în afara lui Dumnezeu: dacă n-ar fi susținută de Dumnezeu prin energiile sale necreate, lumea s-ar întoarce în neantul din care a fost scoasă la lumină de Creator.

Acest adevăr este pus în evidență de cuvintele Psalmistului, care, adresându-i-se lui Dumnezeu, spune: Doamne, dacă retragi Duhul tău, toate se prefac în țărână, și dacă trimiți Duhul tău, fața pământului se înnoiește (cf. *Psalmii*, 103, 30-31). Cum observă sfântul Grigore de Nyssa, lumea a fost creată din lumină, și lumina ca energie creată izvorăște din energia necreată a lui Dumnezeu. Energia creată nu se confundă cu energia necreată, dar nici nu se separă de ea.

Pe acest temel se poate vorbi, apoi, de conlucrarea lui Dumnezeu cu lucrurile și ființele create, și în special cu omul zidit după chipul său. Din perspectivă biblică și patristică, nu este vorba nici de un determinism mecanic, care face abstracție de specificitatea lucrurilor și ființelor create de Dumnezeu, dar nici de autonomie, care lasă impresia că lumea se dezvoltă prin ea însăși, fără intervenția Logosului divin. Existența lumii este rezultatul conlucrării

Creatorului cu fiecare și cu toate lucrurile, potrivit planului său veșnic. Dumnezeu lucrează continuu în creație, dar lucrează *sinergetic*, respectând legile naturale și modul specific de a fi al lucrurilor și ființelor, dar mai ales al omului, ca ființă conștientă și liberă. Dumnezeu nu sare peste timp, fiindcă lumea fizică sau materială se află în continuă mișcare și se dezvoltă în timp. Așa se explică motivul pentru care Dumnezeu n-a creat lumea perfectă de la început, ci a lăsat-o să se dezvolte după legile proprii, pe parcursul unor întregi ere astronomice și apoi geologice, desemnate în Scriptură prin termenul *zile*.

În fine, este vorba și de conducerea lumii de către Dumnezeu spre scopul său, către starea de "cer nou și pământ nou". Pentru că omul nu avea să urmeze vocația încredințată de Dumnezeu, de a transforma pământul în paradis ceresc, Dumnezeu a prevăzut căderea și a hotărât din veci să restaureze omul și creația în Iisus Hristos, Fiul său întrupat. Prin opera sa de răscumpărare, prin jertfă, înviere, înălțare și prin șederea la dreapta Tatălui, prin puterea Duhului Sfânt, Hristos a îndumnezeit potențial creația în sine, pentru ca această îndumnezeire să se realizeze plenar la sfârșitul veacurilor.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu a împărțit veacurile în două: o parte destinată coborârii lui Dumnezeu în creație și alta pentru ascensiunea creației spre Dumnezeu. Acest urcuș al creației spre Dumnezeu se realizează prin Biserica lui Hristos, aflată, ca lumină a lumii, în luptă cu forțele întunericului. Viața în Hristos și urmarea lui Hristos sunt cele două căi inseparabile prin care omul urcă spre comuniunea cu Dumnezeu și prin care contribuie în același timp la înaintarea lumii spre scopul ei ultim, starea de cer și pământ nou. Căci nu este vorba de cer fără pământ și nici de pământ fără cer, ci de cer și de pământ nou, ca nouă creație, în care dreptii, după învierea din morți și judecata universală, la venirea Domnului, vor străluci ca soarele iar Dumnezeu va fi totul în toate.

În concluzie, putem spune că ordinea interioară la care se referă fizicienii contemporani și pe care o găsim afirmată de Părinți răsă-

¹ Idem, *Omiliile la Hexaemeron*, în *PSB* 17, EIBMBOR, 1986, p. 119.

riteni, arată că lumea nu se lămurește în perspectiva relațiilor exterioare dintre lucruri și ființe, cum s-a crezut în știința clasică, pentru care elementele iraționale (întâmplarea etc.) par să joace un rol mult mai important decât cele raționale, ci în lumina conexiunilor care se realizează la nivelul acestei ordini interioare, raționalitatea creației. Această ordine interioară nu este închisă în sine, în mod panteist și imanentist, cum consideră mulți dintre fizicienii contemporani, ci este deschisă transcendentului divin, fiindcă centrul ei de gravitație se află, cum afirmă tradiția Bisericii răsăritene, în Logosul Creator și Răscumpărător al întregului univers, în Hristos-Pantocrator.

Prin faptul că ordinea interioară a lumii are atât o latură spirituală cât și una fizică, cosmosul poate deveni mijloc de dialog între om și Dumnezeu. Universul, în această perspectivă, permite în egală măsură progresul duhovnicesc al omului angajat spre asemănarea cu Dumnezeu și progresul științific și cultural.

Este o perspectivă care contribuie la reconcilierea între știință și credință, în vederea unei educații integrale, spirituale, morale și culturale, a tineretului și a societății contemporane.

Cosmologia teleologică și teoriile morfologice

A. Lemeni

Descoperirile fizicii, în secolul XX, au permis construirea unor baze teoretice care au deschis, la rândul lor, perspectiva unei noi cosmologii. Revoluționarea fizicii – prin teoria relativității și mai ales prin teoria cuantică – a condus, mai precis, la o profundă reconsiderare a concepției moderne despre univers, reprezentare deschisă abordărilor interdisciplinare.

Perspectiva teleologică, cosmologia antropică și dialogul știință-teologie

Știința secolului XX ne obligă la o reconsiderare a naturii, natură care nu mai poate fi privită în ea însăși, ci relaționată cu omul și de aici cu metafizica. Știința contemporană, potrivit observației lui Heisenberg, este un aspect al dialogului omului cu natura, ceea ce înseamnă că metodologia sa nu-i independentă de subiectul cercetător și de obiectul cercetat: subiectul și obiectul fac parte din metoda de cercetare¹. Faptul are implicații majore asupra modului în care înțelegem realitatea.

În civilizația modernă, viziunea despre lume este divizată, înțelegerea religioasă (dependentă formal de vechea reprezentare a realității) și imaginea științifică asupra universului coexistând fără a se întâlni. Dacă în viziunea mistic-religioasă există o intuire unitară a lumii, incluzând și depășind tensiunea contrariilor – Dumnezeu și lumea, spiritul și materia, conștiința și spațiul –, știința modernă a impus o viziune fragmentară asupra lumii, fapt evident mai ales în dihotomia între conștiință și natură (om-lume), dar și, de asemenea, în separarea și ultraspecializarea diverselor domenii. În aceste condiții, faptul că fizicienii de astăzi nu mai fac abstracție de conștiința umană este de-a dreptul surprinzător. Fizica secolului XX a depășit clasică dihotomie între *res cogitans* și *res extensa*, astfel că nu se mai ocupă de un univers pentru care existența umană este un fapt fără semnificație.

Conștiința umană, subiectul cugetător, apare acum implicat efectiv în actul cercetării și, din ce în ce mai evident, în chiar actul ființării universului. Prin aceasta, științele naturii devin centrul în jurul căruia se formează astăzi o nouă cosmologie, un spațiu-cadru în care să se poată da seama de tot ceea ce există, de conștiință și de spațiu în egală măsură.

„Știința trebuie să explice tot ceea ce există în univers și ea a ajuns în stadiul în care nu mai poate face abstracție de existența conștiinței. [...] A sosit poate momentul ca știința, în întregime, să pună în

¹ Cf. Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, ed. Politică, 1977, p. 123.

centrul ei omul. Totul trebuie să devină convergent spre explicarea și înțelegerea lui. [...] Totul poate fi regândit despre om și lume”¹

La noi, o interesantă concepție a relației între psihic și fizic a dezvoltat Constantin Rădulescu Motru, în teoria “personalismului energetic”, nemaiseparând subiectul de obiect și legând conștiința umană de energia cosmică.

“Viața sufletească, întreținându-se prin continua reciprocitate de influență între conștiința subiectivă și mediu, substanțialitatea ei trebuie căutată dincolo de ceea ce separă subiectivul de obiectiv, ea trebuie să cuprindă deopotrivă subiectivul și obiectivul”².

Teoria personalismului energetic relevă relația între conștiința psihică și mediul cosmic: activitatea conștiinței influențează evoluția evenimentelor cosmice, după cum și acestea din urmă influențează ritmurile activității conștiinței. Rădulescu-Motru depășește astfel concepția conform căreia subiectul uman e unicul agent al istoriei, care acționează unilateral asupra mediului înconjurător, punând în evidență faptul că nu se poate vorbi de o finalitate autentică a existenței omenești fără corelarea psihicului uman cu lumea înconjurătoare și, de asemenea, faptul că acceptând ideea unei finalități a omului trebuie să ne punem și problema sensului universului.

“Viața sufletească nu și-ar putea realiza finalitatea dacă mediul cosmic în care ea este fixată s-ar afla într-o imobilitate absolută. Trebuie ca mediul cosmic să fie și el în curs de schimbări corespunzătoare. [...] Ceva mai mult, schimbările din lumea materială au un curs determinat de finalitatea vieții sufletești, care este acela al unui continuu personalism. Energia fizică s-ar identifica treptat, prin ciclul transformărilor sale, procesului de personalizare pe care îl prezintă viața sufletească a omului”³.

¹ Mihai Drăgănescu, *Spiritualitate. Informație. Materie*, Humanitas, 1990, p. 12.

² Constantin Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Minerva, 1997, p. 31.

³ *Ibidem*, p. 32.

Convergența lumii materiale cu viața sufletească ne permite să distingem între timp și destin. Timpul nu-i o succesiune neutră și echidistantă a clipei, nu există timp infinit și omogen. Dimpotrivă, timpul are semnificația unui cadru în care se personalizează creația întreaga. El exprimă împlinirea unui destin: chemarea întregii creații către o finalitate veșnică, în care deopotrivă omul și lumea se reunesc într-o mișcare complexă spre convergența aceluiași *telos*.

“Schimbările din lumea materială și acelea din lumea sufletească urmează o evoluție concordantă în finalitatea lor, și, cum lumea sufletească prezintă fapte mai complexe decât cea materială, finalitatea acesteia din urmă este subordonată celei dintâi. [...] Personalismul energetic, așezând baza substanțială a vieții sufletești pe condiționarea reciprocă dintre finalitatea sufletească și evoluția întregii naturi, prezintă un orizont larg pentru înțelegerea destinului [...]. Destinul nu se poate urmări pe linia geometrică a cadranelor de ceasornic, fiindcă el este însăși viața, pornită din ritmul unor motivări adânci, pentru a căror reprezentare nu s-a descoperit încă o linie convențională geometrică”¹.

Noua gândire despre lume, noua cosmologie insistă, pe aceeași linie, asupra existenței unei legături între rațiunea umană și raționalitatea universului. Pentru viziunea teologică tradițională a Ortodoxiei, *telosul* minții umane este acela de a recunoaște raționalitatea creației, de a-i identifica originea dumnezeiască, prin această omul contribuind la personalizarea și îndumnezeirea creației. Teleologia științifică de astăzi afirmă, de asemenea, că înțelegerea realității trimite spre un *pattern* original, care determină întreaga evoluție și sensul acesteia.

În noul cadru, creat de microfizică și de teoria relativității, principiul cauzalității a început să piardă prioritatea pe care a avut-o câteva secole în fața principiului finalității.

Alfred Kastler precizează: “Mărturisesc că nu prea-l înțeleg pe omul de știință care deifică principiul cauzalității și respinge în infern principiul finalității. Și unul și celălalt sunt concepte metafizi-

¹ *Ibidem*, p. 34.

ce, construcții ale spiritului omenesc pe care acesta le suprapune observației naturii”¹.

Universul și viața nu mai pot fi interpretate ca rezultând dintr-un joc al forțelor hazardului. Ordinea înlocuiește întâmplarea, finalitatea elimină hazardul, de vreme ce, la nivelul structurii microfizice, există o ordine care implică finalitatea (se vorbește astăzi chiar de o anumită “intenționalitate” a microparticulelor). Este o perspectivă care cucerește din ce în ce mai mult teren, în fizică și în biologie deopotrivă.

Viziunea intercondiționării întregului și a părții, întregul regăsindu-se ca atare (ca întreg) în fiecare parte a sa, descoperă faptul că fiecare eveniment fizic are un sens. Nu se mai poate vorbi de un proces fizic în sine, izolat și fără semnificație pentru ansamblul din care face parte; totul este interrelaționat. Conceptul hazardului dispare, fiind reconvertit în categorii raționale și relaționale, categorii care descriu fiecare fenomen fizic ca având semnificație și intenționalitate, în strânsă legătură cu ansamblul evenimentelor. În fizica actuală, hazardul este înlocuit de ideea “simetriilor fundamentale” (este un limbaj care atestă conectarea domeniilor de cercetare: ideea simetriilor corespunde, în psihologia analitică a lui Jung, “coincidențelor semnificative”).

Se întrevide deja formarea unei perspective unitare asupra lumii, teleologia științifică cercetând acum sensul comun întregii creații – om și cosmos –, apropiindu-se, în anumite privințe, de viziunea religioasă asupra lumii.

Ideile de semnificație și finalitate, de relație între conștiință și realitate, au condus la formularea unui nou principiu cosmologic, al universului condiționat antropic.

Combinația unică a constantelor fundamentale, dintr-o mulțime practic infinită de posibilități, elimină ideea de factor aleatoriu (hazard) în apariția universului, sugerând existența unei ordini providențiale care depășește realitatea creată. Deși au fost formulate mai

multe versiuni, în esență principiul antropic poate fi enunțat astfel: “Universul are proprietățile pe care le are și pe care omul le poate observa deoarece, dacă ar fi avut alte proprietăți, omul nu ar fi existat ca observator”².

Un univers care să permită observarea lui de către o ființă inteligentă presupune îndeplinirea unor condiții, el nu poate fi haotic (dacă nu cumva haosul înseamnă altceva decât credeam până acum). Dimpotrivă, trebuie ca acest univers să fie caracterizat de armonie, cosmizat. Tocmai existența cosmosului, a ordinii obligă știința contemporană să-și reconsidere poziția și să recupereze perspectiva finalistă a filosofiei tradiționale. Nu mai poate fi practică o știință indiferentă față de sensurile încorporate în creație, trebuind ca ea să surprindă telosul creației sau ceea ce-i permite omului să existe ca ființă conștientă, într-un univers special configurat pentru a fi cunoscut de el.

Suntem în situația de a privi cu alți ochi lumea, de a o aborda într-o altă perspectivă, insistând asupra indisolubilității legăturii noastre cu multiplicitatea formelor de viață și cu întregul cosmos. Principiul antropic a fundamentat o nouă epistemologie – conducând la o înțelegere mai adecvată a universului –, prin evidențierea faptului că finalitatea universului este omul, ființa capabilă de conștientizarea prezenței sale într-un univers ale cărui elemente le recapitulează în propria sa ființă.

Știința contemporană ajunge, prin noua cosmologie, la o altă ontologie decât cea materialistă, iar prin aceasta la planul judecăților de ordin metafizic. Tot mai mulți oameni de știință afirmă astăzi că nu se mai poate face fizică fără metafizică, afirmație care descoperă o radicală întoarcere către categoriile filosofiei clasice (pentru Aristotel, spre exemplu, orice fizică este necesar ancorată în metafizică).

Această reorientare aduce speranța că, prin noua teleologie, știința poate trece dincolo de barierele imanentului, ale materialității. Abia astfel, prin deschiderea științei către transcendent, devine posibil dialogul între știință și teologie.

¹ Alfred Kastler, *Această stranie materie*, ed. Politică, 1982, p. 240.

² Cf. Constantin Dumitru Dulcan, *Inteligența materiei*, Teora, 1992, p. 299.

² Cecil Florescu, *Ce este universul?*, Albatros, 1982, p. 363.

Teoriile morfologice, primatul vieții și noua concepție despre rolul omului în univers

Perspectiva teleologică începe să fie astăzi din ce în ce mai acceptată, direct proporțional cu descoperirea faptului că materia are proprietăți care nu sunt necesare vieții actuale, dar care par a fi esențiale într-un viitor îndepărtat. Evident, aceste proprietăți apar ca necesare doar în măsura în care existența vieții este o condiție pentru univers. Problema care se pune este următoarea: există motive suficiente pentru a ne gândi că viața este esențială în cosmos? Pentru susținătorii principiului antropic, există dovezi indestructibile nu numai în favoarea importanței vieții în cosmos, ci și pentru concluzia că viața este formă ultimă a universului¹.

Spre exemplu, interpretând curbă care se referă la viitorul universului, Tipler și Barrow ajung să vorbească – în termenii părintelui de Chardin – despre punctul Omega, insistând asupra vieții ca finalitate a cosmosului. Ei afirmă că și dacă viața evoluează în mai multe universuri (potrivit ideii de "sumă a istoriilor", extensie a teoriei cuantice), toate universurile se apropie de punctul Omega.

"Exact când punctul Omega va fi atins, viața va câștiga controlul asupra întregii materii: nu doar într-un singur univers, ci în toate universurile în care ea este posibilă din punct de vedere logic: viața va fi distribuită în toate universurile care pot exista și vor conține un quantum de informații, incluzând toată informația care poate fi cunoscută. Și acesta e sfârșitul!"

Această nouă abordare a făcut posibilă elaborarea teoriilor morfologice. Aceste teorii constituie un excelent cadru de interferență, dincolo de orice reductionisme, o interfață pentru multiple domenii, favorizând un dialog onest între teologie și știință. Teoriile morfologice afirmă primatul înțelegerii asupra acțiunii, ca în con-

cepția tradițională. Știința nu trebuie să fie pur descriptivă, ci în egală măsură interpretativă.

Teoriile morfologice – familie din care fac parte teoria structurilor disipative, a catastrofelor, teoria fractalilor și a atractorilor strani – permit relaționarea diverselor domenii: fizica, matematica, chimia, sociologia, economia etc. Se insistă asupra faptului că tocmai formalizarea matematică a permis realizarea unui limbaj interdisciplinar. Matematica nu mai are funcția unui simplu instrument operator, conferind semnificație și sens structurilor abstracte din teoriile morfologice.

Thom, cel care a formulat matematic teoria catastrofelor, reia conceptul filosofic de analogie și îi redă sensul primar, de semnificație relevantă, utilizându-l pentru construirea unei semantici interioare a conceptelor abstracte din matematică¹. Din această perspectivă, formalizarea matematică a rezultatelor științei se constituie mai puțin într-un instrument pentru exploatarea și mai eficientă a naturii (orice simplificare permite întrevăderea unor posibilități de acțiune), cât într-un cadru semnificativ, în care se pot investiga sensuri. Prin aceasta, știința pare a se fi întors către scopurile ei tradiționale. Idealul științei, în antichitate și evul mediu, era înțelegerea lumii, un scop de natură contemplativă. Știința modernă – trecând de la calitativ la cantitativ și de la diversitatea morfologică a lumii la abstractizări algebrice – a insistat unilateral asupra acțiunii de cercetare și de transformare a lumii, în deplină indiferență față de aspecte precum semnificația și finalitatea.

"Pentru omul modern, dorința de a cunoaște sau de a contempla lumea își pierde importanța: pe primul loc trece impulsul de a transforma lucrurile care îl înconjoară, prin acțiune directă asupra lor. [...] Omul nu mai aspiră să pătrundă în sferele înalte, ci trăiește și acționează în lumea concretă. Această mutație ar putea explica orientarea fizicii clasice spre aspecte mecanice și cantitative, dându-ne posibilitatea să devenim modelatori și posesori ai naturii".

¹ John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 674.

² *Ibidem*, p. 677.

¹ Cf. Alain Boutot, *Inventarea formelor*, Nemira, 1998, p. 264.

² *Ibidem*, p. 161.

În contrast cu demersurile științei moderne, teoriile morfologice descoperă un univers familiar, viu, în care monotonia este depășită de diversitatea și complexitatea formelor. Trăim într-un univers calitativ diferențiat și plin de surprize. E o perspectivă paradoxală, propunând modele în care se conciliază simplitatea și complexitatea, stabilitatea și mișcarea. Coexistența simplității și a complexității apare, de exemplu, în ecuația logistică a modelului economic elaborat de Mandelbrot și în termodinamica nelineară a structurilor disipative elaborată de Prigogine, iar coexistența mișcării și a stabilității e descrisă în teoria fractalilor (imprevizibilul și nedeterminatul au rol predominant în descrierea și explicarea formelor naturale) și în teoria structurilor disipative (care promovează conceptul de fluctuație declanșantă). În aceeași ordine, teoriile morfologice reiterează conceptul aristotelic de potențialitate, conferind o anumită semnificație acțiunii, cum apare în teoria lui Thom despre „dezvoltarea generalizată a unei singularități degenerate”¹.

Profunzimea perspectivelor deschise de teoriile morfologice lansează teleologia spre dimensiuni care depășesc orizontul limitat al realității imediate și al tehnicismului, înscriind-o într-un demers integrator, care surprinde semnificația și finalitatea cosmosului, și care, similar, obligă la regândirea poziției noastre în univers.

Controlul naturii nu a fost pus, în știința modernă, în slujba unui scop, devenind scop în sine, fapt care a condus omul către pierderea oricărui respect față de natură. Știința contemporană, fertilizată de noua cosmologie și de teoriile morfologice, se distanțează de tehnicismul îngust al științei clasice, care nu avea ca obiectiv decât subjugarea naturii. Cercetătorii de acum au atitudini tranșante împotriva unei tehnici care a fost mereu prezentată drept factor indispensabil în progresul umanității.

J. Ellul afirmă: „Tehnica nu evoluează în funcție de scopuri propuse, ci în funcție de posibilități. Neavând vreun scop, tehnica nu are nici un sens; a încerca să-i descoperi un sens ascuns înseamnă să

refuza o analiză corectă a fenomenului. A încerca să-i atribui un sens, înseamnă să efectuezi o adevărată operație mitologică”².

Teoriile morfologice conduc spre reconsiderarea atitudinii omului de știință față de realitate, punând în criză tehnștiința (expresie a mentalității de consum). Știința este nevoită să renunțe la primatul cantității, recunoscând existența dimensiunii calitativ-semnificative a lumii și evidențind raționalitatea unui cosmos tainic, în care relația dintre om și univers este esențială. Recunoașterea aspectului calitativ este evidentă în trecerea de la algebră la geometrie (spre exemplu, teoriile morfologice înlocuiesc calculul infinitezimal cu discipline precum topologia). Se poate vorbi de o adevărată revanșă față de știința modernității.

„Această revanșă e cea a geometriei și topologiei asupra aritmeticii și algebrei, a calitativului asupra cantitativului, pe scurt a inteligibilității asupra calculului și productivității. Termenul de «revanșă» e totuși o exagerare, pentru că nu putem vorbi de o luptă, nici măcar de o competiție, deci nici despre victorie sau înfrângere. Teoriile morfologice nu se ridică împotriva tehnștiinței, pe care o lasă să trăiască mai departe în iluzia certitudinilor. Ele nu rivalizează cu aceasta – cum ar putea oare? –, ci se situează pe un alt teren, mulțumindu-se doar – dar acest «doar» înseamnă totul – să readucă știința la vocația ei fundamentală: aceea de a ne face să înțelegem realitatea și nu numai să o prezicem. În orice caz, teoriile morfologice ne arată că tehnica nu reprezintă destinul spiritului științific”³.

Știința actuală este tot mai mult legată de valori, deschisă către o axiologie autentică. Tot mai mulți savanți sunt convinși de faptul că nu se mai poate face știință adevărată fără conștiință. Este un context favorabil pentru un dialog sincer și onest între teologie și știință. Depinde însă de ambele părți să se ridice la înălțimea momentului, pentru o reală asumare și reciprocă valorificare.

¹ Ibidem, p. 282.

² Ibidem, p. 299. Cf. Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, p. 262.

³ Cf. *ibidem*, p. 268.

Trebuie să înțelegem că teoria cuantică și teoria relativității au schimbat paradigma culturală, modul nostru de a privi realitatea. De acum, universul nu mai poate fi considerat o mașină care funcționează după legi precis determinate; natura nu-i un uriaș angrenaj, în care noi suntem simple roțițe. Dar, atunci, care este rolul nostru într-un univers pe care știința îl descrie ca nedeterminat? Poate știința să depășească propriul său cadru restrictiv, pentru cuprinderea unui cosmos în care s-a regăsit taina existenței? Se poate trece de la știință la conștiință? Trimite știința la valori consacrate, la aspirațiile care au caracterizat omenirea dintotdeauna?

Sunt întrebări tulburătoare, care îl obligă pe savant să apeleze la metafizică și la morală; de asemenea, care îl obligă la un efort de traducere a propunerilor sale într-un limbaj accesibil teologului. În același timp, pentru ca răspunsul său să poată fi receptat de omul de știință, teologul trebuie să asume exigențele și provocările actuale, înțelegând că nu poate face abstracție de o știință care nu mai înseamnă doar utilitarism, pragmatism și tehnologie.

Este nevoie de un efort al ambelor părți, în primul rând pentru depășirea stării de autosuficiență. Dar un efort necesar, de vreme ce de el atârna viitorul civilizației noastre.

Paradigma taborică

Implicații ale principiului antropic pentru abordarea științifică și teologică a sensului creației¹

D. Costache

Secolul al XX-lea poate fi privit drept revoluționar pentru multe domenii și în multe privințe. Inclusiv pentru teologie. Și am în vedere progresele notabile înregistrate de mai toate Bisericile, atât în

¹ Textul are la bază o conferință pe care am susținut-o la Centrul de cercetări antropologice "Francisc I. Rainer" al Academiei Române (15 martie 2000). Am păstrat structura originală, dar am amplificat argumentele și am schimbat vechiul titlu, lipsit de grație.

cunoașterea reciprocă cât și în angajamentele privind diversele tendințe ale lumii contemporane. În planul teologiei ortodoxe, această revoluție este strâns legată de direcția neopatristică. Fertilizată de mișcarea neopatristică, teologia răsăriteană a început să recupereze dimensiunea ei de instrument, de mediator între mesajul lui Hristos și viața Bisericii, pe de o parte, și reprezentarea curentă a lumii, mentalității, pe de alta. Așa se face că majoritatea gânditorilor angajați în programul neopatristic au alocat mult spațiu, pe lângă efortul de recuperare a temeiurilor credinței (obturate, în secolele anterioare, de teme și metode importate necritic din occident), încercării de traducere a spiritului credinței și vieții eclesiale în categoriile lumii moderne.

Spre exemplu, la un nivel general, Vladimir Lossky și mitropolitul Ioannis Zizioulas au afirmat că esența teologică a concepției creștine despre lume și viață nu este cu nimic obstrucționată de noua descriere, științifică, a realității (așa că nu-i deloc necesar efortul angajării unei polemici în privința acestei descrieri), pentru că părintele Stăniloae și Christos Yannaras să afirme, la nivel antropologic și utilizând instrumentarul modern, că termenii clasici, suflet și trup, trebuie înțeleși nu ca și când ar desemna două entități eterogene alăturate mai mult sau mai puțin fortuit – ca în înțelesul dualist al raportului –, ci două niveluri ale ființei umane, natura și persoana. Nu am ales la întâmplare aceste exemple, după cum se va vedea mai departe.

Atenționând asupra acestor aspecte, vreau să afirm că demersul meu este unul *apologetic*, dar nu în sensul de apărare a unor prejudecăți; mai precis, e un efort de a evidenția, pe de o parte, disponibilitatea antropocosmologiei dezvoltate de teologia ortodoxă pentru un dialog cu știința de acum și, pe de alta, câteva elemente care fac posibil, din ambele părți, acest dialog; de asemenea, de a propune credința Bisericii ca soluție pentru anumite căutări – și nu cele mai lipsite de importanță, fiind vorba de sensul realității, umane și cosmice – ale omului contemporan.

De fapt, am ales să vorbesc despre principiul cosmologic antropic tocmai pentru că pare a fi semnul unei noi interpretări a realității, cu implicații teologice chiar (spre deosebire de începuturile modernității, pentru care "ipoteza divină" era exclusă *a priori*), și, co-

relativ, pentru că pare un bun cadru pentru a rediscuta raporturile între știință și teologie.

Prezentarea mea are în vedere, concret, câteva observații asupra modificărilor apărute în mentalitatea europeană prin trecerea dinspre modernism către postmodernism, privind concepția despre locul omului în univers, urmată de o succintă expunere a celor mai importante forme și direcții ale principiului antropic – prin care, în opinia mea, cosmologia se descoperă ca temei pentru o nouă antropologie –, pentru ca, în cele din urmă, să încerc o reinterpretare a principalelor elemente din referatul biblic despre creație, din perspectiva conjugată a spiritului patristic și a cosmologiei antropice.

Conștiința europeană între modernitate și postmodernism

Suntem în modernitate dar se pare că nu mai suntem moderniști. Așadar, suntem confrunțați cu o problemă dublă, care trebuie privită cu seriozitate, mai ales pentru implicațiile pe care le sesizăm în viața noastră de zi-cu-zi. Ce anume distinge modernitatea de timpurile trecute, și ce înseamnă postmodernismul în contextul lumii moderne?

Ceea ce cred că definește cel mai bine modernitatea – și este punctul de vedere al unui creștin, oarecum specializat în cunoașterea teologică – e despărțirea de supranaturalismul medieval.

Timp de secole, omul european a gândit în categoriile dualiste ale rupturii de nivel între natural și supranatural, dând prioritate factorului divin și ocolind orice explicație naturală prin apelul reducionista la forța nevăzută a grației. Această concepție, de esență magică, a devenit curând inaptă pentru o descriere coerentă a lumii (după criteriile de obiectivitate ale unei științe deja născându-se), ajungând și la anumite impasuri filosofico-teologice. Pe urmele sfântului Thomas d'Aquino – care întâmpina dificultăți când era vorba de a evidenția necesitatea prezenței permanente a lui Dumnezeu în univers (practic, el afirma o intervenție sporadică, discontinuă a divinului în creație) –, gânditorii moderni, precum Descar-

tes și Leibniz, au formulat o dilemă din care teologia nu mai putea ieși decât renunțând la ideea unilateralei determinări de sus a lumii.

Dilema în cauză era aceasta: ori Dumnezeu intervine în lume, ceea ce înseamnă că universul creat de el nu e perfect și, de asemenea, nici Creatorul, ori creația e perfectă și Dumnezeu nu are ce să mai facă în univers. Alegând a doua soluție – fără să observe că nici nu era o problemă bine pusă – teologia occidentală a semnat condamnarea la moarte a tradiționalului său supranaturalism, restrângându-și competența la cercetarea vieții sufletului și la evaluarea morală a acțiunilor umane, lăsând universul și viața în seama cercetării științifice¹.

Werner Heisenberg descrie oarecum ironic procesul prin care s-a ajuns de la afirmațiile supranaturaliste ale teologiei medievale la interpretarea naturalist-științifică a lumii: dacă oamenii de știință au avut de la bun început o anumită atitudine față de natură e pentru că "în dezvoltarea gândirii creștine din acea perioadă Dumnezeu părea aruncat în cer, atât de sus și atât de departe de Pământ, încât considerarea Pământului independent de Dumnezeu căpăta și ea un sens". E vorba de "o formă specific creștină de impietate", fără similar în alte culturi, care a permis științei să considere natura nu numai independent de Dumnezeu, ci și de om².

Deși acest fapt a avut un evident aspect pozitiv, pentru că – descătușată de cenzura unei teologii înrobite nejustificat față de paradigma antică a universului static și închis, ordonat în ierarhii ființiale – știința a început să descopere adevărata față a realității, a devenit curând la fel de evident faptul că majoritatea oamenilor de știință operau condiționați de anumite poziții ideologice, adevărate grile reducionista, de natură să limiteze foarte mult posibilitatea înțelegerii lumii și a omului.

¹ Cf. Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, pp. 212-214; vezi de asemenea Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Trei, 1998, pp. 113-115.

² Cf. Werner Heisenberg, *Pași peste granițe. Culegere de discursuri și articole*, ed. Poliția, 1977, pp. 108 și 110.

E vorba de faptul că, și acest lucru rămâne valabil până astăzi, s-a înlocuit modelul supranaturalist (care, insistând asupra intervenției lui Dumnezeu, ignora evoluția naturală a universului) cu cel naturalist (care, afirmând mișcarea lumii, ignoră implicarea divină). Dacă nu e cazul să insist aici asupra implicațiilor de ordin spiritual ale excluderii lui Dumnezeu din perspectiva obișnuită de cunoaștere și de viață a omului european, trebuie spus totuși că urmările procesului au devenit foarte repede evidente. Această schimbare s-a repercutat – interesant pentru demersul meu – în separarea științelor umane (*soft sciences*) de cele naturale (*hard sciences*), a domeniilor uman și cosmic (*res cogitans* și *res extensa*), subiectiv și obiectiv, o problemă veche în cultura europeană dar expusă puternic abia acum, în condițiile în care Dumnezeu a fost eliminat din vizorul științei. Pare astfel că David Bohm are dreptate când spune că ceea ce l-a ajutat pe Descartes să depășească celebrul său dualism conștiință-spațiu a fost faptul că între acestea îl situa, corelator, pe Dumnezeu¹.

De aici, mai departe, modelul unei realități fără sens, o cosmologie nefinalistă, pentru care totul se produce determinist-cauzal și fără vreo semnificație a prezenței umane; de asemenea, o antropologie naturalistă, pentru care fenomenul uman este explicabil mai mult printr-un joc al șanselor și reacții chimice decât prin factori culturali sau spirituali (tendință ce pare a se acutiza astăzi, cel puțin pentru o anumită parte a antropologilor²). Un cosmos fără coerență, decosmizat, și un om dezarticulat, depersonalizat, dezumanizat, de unde – și mai departe – definiții ciudate și ridicol de unilaterale, o artă a chipului desfigurată, isteria violenței, aburul narcoticelor.

Vladimir Lossky a surprins foarte bine aceste aspecte, implicațiile mentale generate de reprezentarea modernă a lumii:

“cosmografia copernicană, din punct de vedere psihologic sau mai curând din punct de vedere duhovnicesc, va corespunde unei stări

de împrăștiere, unei anumite dezaxări religioase, unei slăbiri a atitudinii soteriologice, ca la gnostici și în doctrinele oculte. Spiritul nesățios de știință, spiritul neliniștit al lui Faust, îndreptându-se spre cosmos, va sfărâma sferele cerești prea înguste pentru a se avânta în spațiile nesfârșite, unde se va pierde în căutarea unei cunoașteri sintetice a universului, cunoașterea sa exterioară, mărginită la domeniul devenirii, nu va înțelege cosmosul decât sub înfățișarea dezagregării, care corespunde stării noastre de după cădere”³. Acest punct de vedere modern nu a dispărut încă din mințile multor savanți de seamă contemporani, promovând și mentalitatea aferentă acestui punct. Spre exemplu, Steven Weinberg observă că – deși seducător gândul că existența noastră nu e un simplu lanț de accidente ancorat în primele trei minute ale universului și că noi “am fi fost cumva clădiți de la început” – trăim într-un univers “copleșitor prin ostilitate” care, direct proporțional cu progresul cunoașterii noastre, pare mereu mai lipsit de sens. Fără ca aceasta să aducă și un confort conștiinței noastre, “efortul de a înțelege universul este unul dintre foarte puținele lucruri care ridică viața omului deasupra condiției sale de simplu participant la o dramă, conferindu-i în schimb ceva din măreția unei tragedii”⁴.

Modernitatea s-a dorit spațiul obiectiv al unei cunoașteri certe (demitizate), unificate și complete, dar pare să fi eșuat în orgoliile ideologiei moderniste (evidentă în forma pozitivismului și a scientismului), lipsită de consistență adevărată, și păguboasă – pe termen lung – pentru mentalitatea și viața lui *homo europaeus*. Practic, o încercare constructivistă a zămislit un eon al reducărilor, *diabolic*, în sens etimologic, deci al separărilor. Eufemistic, Anton Dumitriu face observația că, deși constituită în jurul exigenței geometrizării (al idealului organizării exclusiv după criteriile – cartesiene – de ordine și claritate), cultura europeană modernă nu a reușit să îmbrace această formă, să o transpună în carnea unei civilizații⁵.

¹ Cf. David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995, p. 278.

² Cf. Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p. 35. Fenomenul era semnalat, ca tendință, de Edmund Husserl, încă din 1953 (cf. *Criza umanității europene și filosofia*, Paideia, 1997, pp. 19-20).

³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, p. 133.

⁴ Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului. Un punct de vedere modern asupra originii universului*, ed. Politică, 1984, p. 168.

⁵ Cf. Anton Dumitriu, *Culturi eleate și culturi heracleitice*, Cartea românească, 1987, p. 120.

Secolul al XX-lea este timpul marilor răsturnări, al contestării majorității certitudinilor lumii moderne. E vorba desigur, în continuare, de lumea modernă, atee și seculară, a naturalismului, a "transcendentalului" (singura transcendență acceptată fiind a omului însuși, așadar, nu o metafizică reală), a ideologiilor progresului, a paradisului pământesc, realizat demiurgic de cel resituat, cumva, în centrul propriei sale lumi, omul. Dar nu mai este vorba de ideologia modernistă.

Noua minte a lui *homo europæus* nu mai cugetă modernist, ci postmodernist. O epocă "iconoclastă", *diabolică* în sensul de mai sus, o epocă a dărâmării tuturor prejudecăților romantice ale începuturilor modernității, a demolării sistemelor, contestatară, anarhică. Și, totuși, paradoxal, deși pretins deconstructivistă – la nivelul formal, al ideii clasice de sistem, și la cel fundamental, al vechilor concepte –, un ev al construcțiilor lăuntrice, conul *symbolic* (în sens etimologic, deci al adunărilor, al coerenței, al noimelor), ba chiar, mai nou, al construcțiilor exterioare, dacă ne gândim la marele curent al globalizării.

Aceste mutații nu mai sunt însă întemeiate pe anumite presupunții filosofice, cum s-a întâmplat cu ideologia modernistă, ci impuse categoric de noua reprezentare a realității, construită de științe, și mai ales de fizică¹. De la primele semne ale noii paradigme, apariția și dezvoltarea matematicilor neeuclidiene, la elaborarea modelelor teoretice ale unei lumi care nu mai semăna cu cea descrisă de modelul galileean-newtonian – e vorba de cele două forme ale teoriei relativității –, curând confirmate experimental, și până la descoperirea unui nou nivel de realitate, microcosmic, prin teoria cuantică, toate acestea au contribuit la reconsiderarea multor credințe ale modernității, privind omul, lumea și, de ce nu?, relația lor cu Dumnezeu.

Esentială mi se pare, în acest sens, contribuția interpretării de la Copenhaga a teoriei cuantice, mai precis așa-numita ontologie Heisenberg, potrivit căreia actul de observație, experiența cuantică, nu are doar un caracter epistemologic – cum credea Niels Bohr, încă dependent de obișnuințele fizicii clasice, precuantice –, ci impor-

¹ Cf. W. Heisenberg, p. 106.

tant implicații ontologice. Mai precis, e vorba de faptul că observatorul nu doar influențează măsurătorile (făcând ca rezultatele acestora să fie *relative* la om, ale omului, aproape ca în kantianism), ci actualizează selectiv anumite tendințe sau posibilități implicite ale realității cosmice, dă formă lumii în care trăiește².

Ceea ce indică o nouă atitudine față de rolul omului în univers, față de relația între conștiință și realitate. O tendință integrativă.

Interesant – nu numai de dragul comparației, ci și pentru evidențierea acelor disponibilități despre care vorbeam la început – că, pentru sfântul Maxim Mărturisitorul (secolul VII), evenimentul cunoașterii este act de reciprocitate, depășind ideea separației dintre subiectul activ și obiectul pasiv, proprie mentalității augustinian-cartesiene: "orice cugetare se realizează [ca sinteză, întâlnire] între cele cugetătoare și cele cugetate [τῶν νοοῦντων καὶ νοουμένων]"³. E vorba de mai mult decât de o experiență contemplativă – e una cu implicații ființiale, lumea făcându-se în funcție de această experiență. Această perspectivă paradoxală e confirmată de experiența microfizică, Jean-Pierre Lonchamp afirmă că "obiectul observat și subiectul care îl observă sunt inseparabili. A cunoaște devine un act de participare"⁴.

Această nouă imagine a realității a permis înfripirea, practic imediat, unei mentalități diferite de cea clasică, a cărei primă concretizare este apariția unui nou demers filosofic, și mă gândesc la fenomenologia husserliană. Émile Bréhier afirmă că fenomenologia propune o gândire implicită, în cadrul căreia senzația (observatorul, conștiința) și obiectul exterior (realitatea observată) se condiționează reciproc, ca doi poli⁵, un pas întru regăsirea situației centra-

² Cf. W. Heisenberg, pp. 112-113; de asemenea, Henry P. Stapp, *Răzuna, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 279-282.

³ *Capitole despre cunoașterea lui Dumnezeu și economia Fiului lui Dumnezeu*, II, 2, PG 90, 1125C. Afirmatia se află în buna continuitate a principiului grecesc potrivit căruia "asemănătorul cunoaște pe asemănător" (cf. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, 1993, art. *hómoios*).

⁴ Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, p. 156; cf. W. Heisenberg, p. 124.

⁵ Cf. Émile Bréhier, *Mari teme ale filozofiei*, Humanitas, 1993, p. 137.

le a omului (acesta fiind "interioritate pură" sau "subiectivitate transcendentă"), dacă nu pentru lumea dată ("exterioritatea obiectivă"), cel puțin pentru lumea cunoașterii¹. Și mi se pare că tocmai acest mod de gândire a permis, prin reciprocitate, afirmații foarte curajoase ale unor oameni de știință, cum e aceea a lui Roger Penrose, care arată că exigența timpului nostru, de realizare a unei reprezentări extinse și mai adecvate a realității, presupune înglobarea minții umane în descrierea științifică a lumii².

Pe acest fond s-a construit – contrar tendinței postmoderniste a descompunerii – un nou chip al omului, prin existențialism și personalism: practic, este vorba de revelarea faptului că omul nu e reductibil la natură (că nu mai pot fi descrise, nici conștiința, nici viața, în termeni de genul *chemistry, pure chemistry*). S-a deschis astfel drumul trecerii de la o antropologie naturalistă, a nonsensului, la întrebarea despre rostul de a fi al omului.

Tot astfel, și corelativ, drumul reiterării, de către Heidegger, a mai vechii probleme filosofice, ca primă întrebare a unei noi metafizici: "pentru ce mai degrabă ființează ceva decât nimic?". Adică al unei abordări teleologice a realității, în ansamblu.

Trecând peste numeroasele ciudățenii și teribilisme care-i sunt inerente, despre care nu e cazul să mai vorbesc, și contrar sloganului "deconstructivist" clamat pretutindeni cu fervoare, postmodernismul, simultan produs și catalizator al unei noi paradigme culturale, pare un spațiu mult mai generos – față de vechiul context, modernist – pentru discutarea a orice, pentru realizări a căror coerență începuturile modernității nu puteau decât să o viseze. Un spațiu în care este posibilă o nouă abordare spirituală a realității, matură, fără excesele supranaturalismului medieval (ceea ce presupune o dematerializare a viziunii și a valorilor dar nu și o direcție evazionist-angelică), apropiată de perspectiva religioasă tradițională însă desigur colorată puternic de exigențele omului modern.

¹ Cf. Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Humanitas, 1994, p. 33.

² Cf. Roger Penrose, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a conștiinței*, ed. Tehnică, 1999, p. 26.

Un spațiu în care este posibilă rediscutarea uneia din marile probleme (și unilateral tranșată) ale modernității, relația între umanitate și cosmos, între conștiință și realitate.

Principiul cosmologic antropic. Câteva repere

Noua paradigmă a realității, căutând să integreze domeniile uman și cosmic, pare a-și da o măsură importantă – și echilibrată, chiar tradițională – în principiul cosmologic antropic. Pentru Jean-Michel Maldamé, principiul antropic s-a născut din dorința cercetătorilor de a avansa în cunoașterea universului ținând seamă de un maximum de fapte, inclusiv (și prioritar) de faptul că omul există¹. E un demers în mare măsură similar celui al cosmologiei antice.

Fără a fi un entuziast (practic, acceptând, și cu oarecare greutate, numai ceea ce se numește forma "slabă" a principiului), Roger Penrose a surprins foarte bine tipurile de întrebări cărora caută să răspundă principiul antropic:

"Cât de importantă este existența conștiinței în ansamblul universului? Ar putea exista un univers care să nu fie populat de ființe conștiente? Oare legile fizicii sunt astfel proiectate încât să permită existența unei vieți conștiente? Oare poziția noastră particulară în univers, în spațiu sau în timp, are ceva deosebit?"²

Aceste întrebări pornesc de la alte premise decât cele ale mentalităților pe care – referindu-mă la ideea de neputință a conștiinței în fața lumii și, respectiv, la ideea de substituție a realității cu lumea cunoașterii – le numesc de obicei *resemnată* și *orgolioasă*³. De asemenea, aceste întrebări erau imposibile sau măcar ridicole în paradigma veche, copernican-galileeană, a universului rece și lipsit

¹ Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclee, 1993, pp. 94 și 98-100.

² Roger Penrose, *Mintea noastră... cea de toate zilele. Despre gândire, fizică și calculatoare*, ed. Tehnică, 1996, p. 467.

³ Vezi, spre exemplu, cartea mea, *Perspectiva teantropocosmică. O viziune teologică asupra problemelor lumii moderne*, partea întâi, cap. 1 (în curs de apariție, la ed. XXI: Eonul dogmatic, 2001).

de semnificație. Progresul realizat de știință în cunoașterea lumii, a structurii de acum a universului și a vieții, în cunoașterea condițiilor inițiale chiar, a schimbat însă radical concepția modernă despre realitate, permițând gânduri de neînchipuit pentru o mentalitate pozitivistă. Permițând, de fapt, o înțelegere a realității, adică pasul de la demersul eutaxiologic (cauzalitate, determinism, ordine) la cel teleologic (interpretare, semnificație, finalitate).

O dată descoperit universul infinit, la începuturile modernității, omul european s-a văzut dintr-o dată privat de centralitate într-un cosmos nesemnificativ, funcționând la întâmplare, de unde răsturnarea certitudinilor și a scării sale de valori. Astăzi, perspectiva științifică a universului aflat în mișcare, angajat într-o expansiune care durează de peste 15 miliarde de ani – de la explozia inițială până la creierul uman –, permite întrevăderea unei istorii a lumii și a vieții, o reprezentare oarecum similară celei tradiționale, dar nu formal, ci sub aspectul semnificației.

Universul științei moderne, infinit și omogen, nu părea să permită speranța aflării vreunei semnificații a lumii și a vieții, făcând imposibilă orice interpretare teleologică. Universul nu putea fi decât cercetat și descris, prin legi din ce în ce mai precise, pentru care existența umană era un factor neglijabil și complet aleatoriu. Nimic din structura universului nu părea să aibă de-a face cu existența noastră. O dată însă cu noua percepție – a universului angajat în mișcarea de expansiune și complexificare –, devenea din ce în ce mai evidentă o istorie și o sumă de constante fizice, într-un fel sau altul corelate faptului că omul există.

Acestea sunt motive puternice pentru mulți cosmologi contemporani de a accepta să vorbească despre un sens al istoriei universului, sens care nu trece pe lângă om, fiind organic legat de prezența acestuia. Hubert Reeves consideră că lista "coincidențelor miraculoase" care au favorizat existența noastră este prea lungă pentru a fi doar expresia "unei întâmplări". Prof. Constantin Bălăceanu-Stolnici arată că Reeves afirmă posibilitatea ca universul primelor

clipe să fi avut mai mult de trei dimensiuni spațiale, dar că au fost selectate cele trei cunoscute "pentru a satisface principiul antropic"; tot principiul antropic explică, spune dânsul, unidirecționalitatea timpului cosmologic și biologic¹.

Din momentul în care existența umană nu a mai fost considerată un fenomen pur și simplu neașteptat, întâmplător, fără legătură cu evoluția universului, a fost posibilă evidențierea a cel puțin două aspecte ale evoluției. Primul se referă la faptul că nu doar omul e condiționat de istoria cosmică, universul însuși fiind condiționat, dacă nu *de* (forma "tare" a principiului), cel puțin *spre* (forma "slabă") om. Al doilea se referă la concluzia necesară că un asemenea "comportament" nu poate fi explicat doar prin ideea de soluții inexplicabile (un răspuns agnostic, exprimând o anumită atitudine filosofică pe care Culiianu o numește "nihilism antimetafizic"), solicitând prezența unui *proiect* al lumii, de la începutul acestei istorii.

Cele două aspecte sunt evidențiate, spre exemplu, de grupul de cercetători din cadrul Universității Neuchâtel, care, în volumul *Science et foi font système*, afirmă că, de vreme ce schimbarea constantelor inițiale pune sub semnul întrebării existența noastră, devine limpede că anumite caracteristici cosmologice se constituie în condiția prealabilă a existenței observatorilor. În aceeași expresie ("slabă"), principiul antropic e admis, de altfel, de majoritatea oamenilor de știință. Simultan, unii cercetători merg mai departe, considerând că proprietățile materiei neînsufleteite sunt exact cele care favorizează viața, că totul se petrece în univers ca și când e vorba de o "conspirație" în favoarea vieții, că viața însăși pare chemată să ajungă la nivelul uman, astfel încât era imposibil ca universul să nu genereze viața și implicit observatorii (o expresie "tare"). Este vorba de o interpretare cauzal-teleologică a realității, potrivit căreia evoluția universului s-ar desfășura în parametrii unui

¹ Cf. Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 170.

¹ Cf. Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Cunoaștere și știință*, ed. Fundației "Andrei Șagune", 1997, p. 218.

proiect deja prezent la originea cosmosului, reclamând existența lui Dumnezeu¹.

Concluzia ultimă a grupului amintit nu mai e astăzi, așa cum s-ar aștepta multă lume, doar o prezență exotică într-un deșert al savanților atei. Surprinzător pentru demersurile științei clasice, interpretările de ordin teologic ale rezultatelor științei sunt din ce în ce mai frecvente. Simptom al unei noi mentalități, al unei alte culturi – în măsura în care se dovedește a fi încercarea de a-l reintroduce pe om în centrul universului și al științei, a reumanizării și a interiorizării științei despre univers, a reintegrării domeniilor uman și cosmic –, principiul antropic se propune ca instrument pentru abordarea mai nuanțată a realității antropocosmice, făcând loc intenției și prezenței divine.

Revenind asupra celor două aspecte amintite, în privința celui dintâi există formulări de-a dreptul provocatoare pentru o conștiință obișnuită să gândească pozitivist. Spre exemplu, John Wheeler, vorbind de o "bucă recursivă" între om și univers, afirmă că "observatorii sunt necesari pentru aducerea universului întru ființă". Altfel spus, "nu doar omul e adaptat universului ci și universul e adaptat omului"². Ceea ce implică nu doar o corelare între faptul că există și forma universului, ci și înțelegerea prezenței umane ca factor restrictiv/selectiv pentru forma universului.

În ce privește al doilea aspect, încărcat sau nu de teologie, este vorba de necesitatea acceptării unui proiect al lumii. R. Feynman – întemeindu-se pe un postulat al teoriei cuantice, mai precis pe interpretarea *Many-Worlds* a acesteia – afirmă că un ansamblu de alte diferite universuri este necesar existenței universului nostru. Există o întreagă clasă de adevărate alte lumi, dintre care numai a noastră este selectată printr-un "principiu optimizator", care permite ca noi să trăim aici și acum; altfel spus, un proiect care cere ca o

¹ Cf. P. Bühler et C. Karakash (eds.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Université de Neuchâtel, Labor et Fides, Genève 1992, pp. 49-51.

² Cf. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press (Oxford) și Oxford University Press (New York), 1986, pp. vii și 20.

mulțime de "alte lumi" să existe numai pentru a se realiza condițiile ființării noastre. Afirmatia, mai puțin exuberant, a fost reluată de F. Hoyle în forma: există un singur univers programat cu scopul generării și susținerii ființelor capabile de observație.

Expresii ale principiului "tare", afirmațiile de mai sus se întemeiază pe lungul și straniu șir al coincidențelor între valorile numerice particulare ale constantelor fizice, fără de care viața de orice fel ar fi exclusă. În această interpretare, principiul antropic e de tip teleologic sau chiar religios¹.

Dacă majoritatea cosmologilor au încă o anumită jenă în a vorbi despre Dumnezeu, acest fapt nu exclude importanța afirmațiilor făcute. O traducere curajoasă a aserțiunilor principiului antropic în cheie teologică dă J. P. Lonchamp. El afirmă că totul se petrece în univers ca și când anumite condiții foarte speciale au fost alese de către un agent care nu se identifică cu universul. "Regăsim aici – spune el – ideea unui Dumnezeu inteligent, în stare să facă alegerile necesare pentru a-i permite omului să vadă lumina zilei"².

Implicațiile filosofico-teologice ale acestor formulări – deși susținătorii principiului insistă că aserțiunile acestuia sunt întemeiate științific – deschid posibilitatea întrevederii unui destin al universului în care omul și lumea valorilor morale ocupă un loc privilegiat, chiar esențial. Aceste implicații sunt mai evidente în expresia finalistă a principiului, elaborată de Barrow și Tipler, potrivit căreia, dacă spiritul uman, conștiința, trebuia să vină la ființă (în virtutea principiului tare), trebuie să și supraviețuiască la nesfârșit, indiferent de forma ultimă a universului³.

O afirmație tip FAP (*Final Anthropic Principle*, expresia finalistă a principiului) apărea deja la Jacques Merleau-Ponty, care spunea că, indiferent de destinul umanității, e de neconceput stingerea spiritului, a conștiinței (cf. *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Ști-

¹ Cf. Barrow & Tipler, pp. 20-21.

² J. P. Lonchamp, p. 177-178; cf. P. Bühler et C. Karakash, pp. 51-52.

³ Barrow & Tipler, n. 23 (pe larg, vezi cap. 10: "The future of the Universe", pp. 658-677). Afirmatia e preluată explicit de la Teilhard de Chardin (pp. 201-202).

ințifică și enciclopedică, 1978, p. 433). De asemenea, observație transpusă cosmologic, însă dubitativ, la Paul Davies: "lumea minții poate să nu se termine niciodată, chiar dacă cea fizică ajunge la o încetare bruscă o dată cu sfârșirea finală" (*Ultimele trei minute. Ipoteze privind soarta finală a universului*, Humanitas, 1994, p. 148); similar, Penrose afirmă – în manieră platonice – faptul că sinele, conștiința are o capacitate de conservare de tipul "formelor"/*patterns*, fără corespondent în lumea particulelor materiale (cf. *Incertitudinile rațiunii*, pp. 33-34).

FAP solicită, pentru a fi consistent, un număr bine determinat de proprietăți, la nivelul macrouniversului și la cel al lumii cuantice, proprietăți evidente ale realității, care pot fi supuse experimentelor și care, în acest fel, creditează științific postulatele sale. Fiind o afirmație de ordinul fizicii – neavând așadar un explicit conținut moral –, FAP este însă organic legat de valorile morale, pentru că, afirmând nemurirea ființei inteligente (purtaoare a valorilor morale) și de vreme ce valorile morale sunt imposibile într-un cosmos nebiotic și lipsit de conștiință, apare ca o condiție prealabilă pentru continuitatea nesfârșită a valorilor morale. Din această perspectivă, FAP implică pare-se un univers destinat îmbunătățirii, "melioristic", un univers al nemuririi, al vieții veșnice.

Ceea ce înseamnă că discuția despre început și istoria universului trebuie să permită – o dată cu aceea despre *originea* (de ce?) și *sensul* (pentru ce?) universului – discuția despre sensul vieții fiecăruia din noi (problemă dispărută din vizorul gândirii moderne o dată cu introducerea judecăților de tip cantitativ-natural). Fapt care implică, desigur, revizuirea multor prejudecăți contemporane, cum sunt ideologia materialistă și secularismul. Și mă întreb cum ar traduce Madonna, în perspectivă cuantic-antropică, celebrele sale versuri: *I'm a material girl in a material world...*

Rezultat concret al încercării de integrare – în perspectiva unificată a unei noi cosmologii – a fizicii relativiste și cuantice (a domeniilor macrocosmic și microcosmic, separate în știința clasică), mai precis, de transpunere la nivel macro a aserțiunilor ontologiei cuantice tip Heisenberg, perspectiva oferită de principiul antropic este

translogică, depășind unilateralitățile modernismului (sau Dumnezeu, sau evoluția, sau omul, sau universul; sau conștiința, sau infinitul) printr-o *logică a tertului inclus* (în care toate cele de mai sus pot sta împreună, și bine), permițând de asemenea discutarea unei realități neomogene dar în drum spre unificare.

Faptul este exprimat, chiar dacă fără apel la principiul antropic, de părintele dr. Șt. Buchiu: "nimic din ceea ce a fost creat de Dumnezeu nu rămâne în afara «lanțului» raționalității care leagă faptele între ele. [...] Toate există, trăiesc și se mișcă spre altele, printr-o integrare progresivă. Ceea ce rămâne fundamental pentru existență este totalitatea integrată a lucrurilor printr-o corespondență energetică interioară".¹

Ceea ce permite teologiei ortodoxe contemporane asemenea afirmații este mai puțin deschiderea sa (totuși, reală) către știința de acum, cât faptul că moștenește articulațiile și spiritul cugetării patristice. Spre exemplu, sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă paradoxal că rațiunea de a fi a creației, logosul unic (εἰς λόγος), se manifestă sub forma a multe rațiuni (πολλοὶ λόγοι), concretizate în ființele particulare, și că, invers, diversele rațiuni sunt reducibile la unicul logos. Aceasta nu înseamnă însă că unicul logos dispare prin multiplicare și nici că particularele dispar în referirea către centrul lor. Diversitatea morfologică a lumii fenomenale nu este un "rău ființial" (și cu atât mai puțin unul moral), de vreme ce, corespunzând unei diversități a gândurilor Logosului divin, multe rațiuni sunt reducibile la unica rațiune de a fi a creației. Diversitatea reală a rațiunilor, ca modele ale ființelor, asigură particularitățile (refuzând orice exces al holismului oriental), iar unitatea reală a rațiunilor în logosul unic asigură coerența ființelor în întreg (refuzând orice exces al paradigmei meristice, al atomismului occidental). E vorba de un substrat informatic al ființelor particulare și al universului, care explică situația paradoxală a cosmosului unitar în multiplicitate și divers în unitate, substrat accesibil minții contemplative, care poate reconstrui – în măsura în care participă la Hristos, Logosul Creator și Mântuitor – un model complet al re-

¹ *Întrupare și unitate. Restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Libra, 1997, p. 18.

alității (privind structura sau *pattern*-ul și sensul ființării universului)¹

O viziune răsăriteană asupra sensului creației

Pentru perspectiva răsăriteană a credinței, problema nu este recuperarea unei memorii (cum se poate sesiza în efortul părintelui Pierre Teilhard de Chardin și al altor teologi apuseni), ci a spiritului eclesial, al Sfinților Părinți. Și trebuie spus că, spre deosebire de creștinismul occidental, cel răsăritean – în pofida sechelelor sale bizantine, a amintirii unei societăți sacralizate, sfârșind în anchiloză hieratică – nu a profestat niciodată un supranaturalism care să ajungă a sufoca libertatea, inițiativa și cercetarea. Semnificativ este faptul că exact acest spirit a permis răsăritului ca, în condițiile redescoperirii valorilor antice (resurgența neoplatonismului), temerurile sale creștine să rămână neclintite, în vreme ce creștinismul occidental, importând această nouă cunoaștere a celor vechi ("renașterea"), nu a avut resorturi potrivite pentru a rezista.

Înainte de a încerca discutarea propriu-zisă a temei, aș vrea să mai remarc faptul că elasticitatea spiritului patristic, regăsit în secolul al XX-lea, a ajutat enorm teologia Bisericii răsăritene. Mă refer la faptul că, fără a poza în ocrotitoarea științelor, ortodoxia a reușit să depășească elegant orice *casus belli* cu noua paradigmă științifică a lumii, într-o manieră similară celei pe care o propunea Einstein în anii '30.

Vorbind de conflictul modern – în eseul "Știință și religie"² –, marele fizician și gânditor afirma că între cauzele acestuia un loc de frunte ocupă depășirea competențelor: atât știința, cât și teologia, au vrut mai mult decât li se cuvenea, cea dintâi legitimitatea interpretărilor sale reducioniste, iar cea de a doua dreptul de a descrie realitatea. Or, știința trebuie să se limiteze la a cerceta, la a descrie lumea, la explicații, uzând de instrumentarul său teoretic și

tehnologic, lăsând teologiei dreptul de a interpreta modelele propuse (este adevărat că și acum se remarcă o atitudine de refuz a unor oameni de știință față de interpretarea teologică, atitudine dublată de încercarea de a confisca interpretarea, chiar cu prețul acceptării diverselor metafizici, europene și orientale).

Soluția gânditorilor neopatristici constă în înțelegerea faptului că adevăratele raporturi nu sunt acelea de ciocnire între două ideologii. Știința nu e totuna cu naturalismul pozitivist sau cu scientismul, după cum nici teologia nu se confundă cu pozițiile intransigente ale supranaturalismului dualist medieval. Înțelese astfel raporturile, nu se mai poate vorbi de o contradicție între *logos* și evoluție, între creație și devenire.

Are dreptate Lossky să observe că, neavând preferințe filosofice, teologia ortodoxă nu s-a blocat niciodată într-un context, păstrându-și specificul duhovnicesc și transcendența față de orice înțelegere trecătoare. Nu o imagine a lumii are ea de apărut, ci interpretarea teologică a realității. De aceea, teologia creștină "se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din urmă să nu-și depășească limitele și să încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afara câmpului său vizual".

Or, principiul antropic propune o imagine a lumii surprinzător de familiară teologiei Bisericii răsăritene. Istoria universului, așa cum e condiționată de existența umană, e o istorie deschisă, o devenire *întru ceva*, nu doar mișcare; o istorie transparentă spre viitor și – trebuie tradus mai curajos limbajul precaut al cosmologilor – spre Dumnezeu, un drum de la "cer și pământ" la "cer nou și pământ nou" (observația este a părintelui prof. Dumitru Popescu). După A. Kastler, dacă organul revelează la nivel biologic funcția, se impune întrebarea despre funcția evoluției la nivelul universului (o extensie cosmologică a ideii lamarkiene despre selecție)³. Antropologia și cosmologia se explicitează reciproc.

¹ Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 7d și 7e (după împărțirea open-tă de părintele Stăniloae, în PSB 80), PG 91, 1077C-1080B și 1081C; de asemenea, *Mystagogia*, 2, PG 91, 669BC.

² Albert Einstein, *Cum văd eu lumea. O antologie*, Humanitas, 1992, p. 273.

³ Vladimir Lossky, pp. 132-134.

⁴ Alfred Kastler, *Această stranie materie*. Cu colaborarea lui Philippe Nemo, ed. Politică, 1982, pp. 147-151 și 229-230.

Dacă ființarea omenească nu e doar a fi sau a nu fi, problema nu este, pentru noua reprezentare a realității, numai ființa, ci și sensul τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, *a fi veșnic sau a nu fi deloc*, cum spunea la vremea sa sfântul Maxim Mărturisitorul¹. O întrebare care privește nu numai destinul umanității, ci sensul întregii creații.

Oricum, această nouă cosmologie aduce în discuție tot ce a dărâmat cosmografia modernă clasică – posibilitatea sesizării unui sens al ființei, al devenirii cosmice și umane.

Universul nu s-a născut dintr-o dată, cum afirmă creaționiștii occidentali, dar aceasta nu înseamnă că, parcurgând un drum de miliarde de ani, istoria sa e lipsită de noimă. Teologia ortodoxă tradițională descifrează misterul evoluției universului prin utilizarea unui principiu al sinergiei, potrivit căruia nimic nu se petrece la nivelul acestei istorii decât prin convergența dinamică a energilor dumnezeiești necreate și a energilor cosmice create, în virtutea faptului că rațiunea de a fi a creației, a universului, a fost preelaborată de Logosul divin.

În gândirea sfântului Maxim, universul și orice parte a lui au λόγος φύσεως (τοῦ εἶναι), o rațiune de a fi, care constituie definiția și sensul ființei, care o determină să fie ceea ce e și care face posibilă contemplarea ființei. Elaborată pretemporal, rațiunea de a fi este modelul/paradigma ființei, dar nu însăși ființa, deși nu este separată de aceasta. De fapt, rațiunea de a fi este o intenție divină (în forma căreia operează Dumnezeu) care se concretizează într-un model dinamic, activ temporal, o structură informatică pe care se constituie sau din care provine ființa, care determină posibilitățile de ființare și care descrie sensul mișcării acesteia. Rațiunea de a fi este, la propriu, o sumă de posibilități privind structura, ființarea și sensul; starea de potențialitate sau posibilitate (δύναμις). Ființa *poate fi* tot ceea ce este înscris în λόγος φύσεως, posibilitățile sale concretizându-se prin τρόπος ὑπάρξεως (modul ființării) sau κίνησις φυσική (mișcarea fizică). Devenirea *tropică* sau mișcarea ființială duce la actualizarea sau deplina realizare a ființei (ἐνέρ-

γεια), la starea și forma sa perfectă, proces realizat prin înțelepciunea Logosului organizator².

Trebuie reliefate aici două aspecte. Primul este că această devenire nu-i operată nici numai "de sus" și nici numai "de jos". Față de supranaturalismul occidental, sfântul Maxim vorbește de o reală posibilitate a ființei de a se mișca, de a deveni (chiar morfologic), în virtutea unei structuri și aspirații ființiale. Față de naturalismul occidental, el afirmă că *mișcarea fizică* nu este niciodată autonomă, ci întemeiată mereu pe acțiunea divină susținătoare, fără de care nimic din ce e nu poate fi³. Al doilea aspect e că drumul *tropic* spre forma ultimă – a ființei particulare și a universului – presupune anumite schimbări morfologice, lărgire/dezagregare (διαστολή) și îngustare/compunere (συστολή), indiferent ce înseamnă acestea (sfântul nu insistă). Tema poate fi exploatată pentru depășirea conflictului între creaționism și evoluționism, în sensul că realitatea schimbărilor morfologice nu exclude ci presupune o rațiune care să dicteze acest comportament.

Din perspectiva conjugată a concepției patristice și a principiului antropic, referatul biblic al creației (*Facerea*, 1 și 2) se descoperă cu o claritate uimitoare pentru conștiința omului contemporan. Premisă pentru toate cele văzute și nevăzute este faptul că sunt create de Dumnezeu, așa încât nimic nu se poate contempla fără dimensiunea teologică. Nimic nu se petrece altfel decât prin sinergia Duhului lui Dumnezeu cu "apele" naturii cosmice; numai așa creația străbate drumul, revelat integral în prima (textual, *unica*) "zi"/etapă a lumii, către "ziua" a opta, a formei ultime, drumul de la posibilitate (întuneric) la realitate sau actualitate (lumină). Dar aceasta înseamnă și că starea de acum a lumii nu e decât un aspect al vieții universului, a cărui taină e încă ascunsă – parafrazându-l pe sfântul Pavel –, cu Hristos, în Dumnezeu.

Transpunând în plan uman, e vorba de o antropogeneză dinamică, evolutivă, ale cărei etape și repere sunt date ca proiect divin

¹ Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7e, PG 91, 1081AB; vezi și *Răspunsuri către Talasie*, 2, PG 93, 272AB.

² Textual, persistând și mișcându-se, toate participă la Dumnezeu (cf. *Ambigua*, 7d, PG 91, 1080B).

³ Cf. sfântul Maxim, *Capitole despre dragoste*, III, 27, PG 90, 1025A.

pretemporal, ca raționalitate ori sens ("să-l facem pe om conform imaginii noastre, spre asemănare"), vizând mai mult decât starea de acum – transfigurarea, metabolismul duhovnicesc. Și trebuie spus, poate spre nemulțumirea multora, că textul biblic nu vorbește vreodată cu adevărat despre ceea ce noi numim *începutul* fizic al speciei umane.

Din acest unghi, ce semnificație are teza darwiniană despre devenirea omului prin selecție *naturală* (cred, de altfel, că numai acest reductionism e reproșabil, teologic vorbind, pentru că rămâne captiv dihotomiei occidentale natural-supranatural)? Dacă există un proiect, o sumă de posibilități, mișcarea speciei umane și a fiecărui om în parte selectează din aceste posibilități exact pe acelea care servesc dăinuiri la un moment dat, ca în ontologia heisenbergiană, unde selecțiile se referă la activarea de către om a virtualităților cuantice care dau natura și forma antropică a universului, ceea ce înseamnă, totuși, mult mai mult (și cred că un antropolog al erei cuantice are mai multe șanse de a înțelege corect situația decât unul din vremea fizicii clasice, care moștenește dihotomia cartesiană minte-realitate¹).

Strict, referatul biblic al antropogenezei se construiește pe două imagini fundamentale: proiectul chip-asemănare și metafora pământ-suflare de viață. În prima versiune (*Facerea*, 1, 26-27), hotărârea divină, de fapt momentul revelării proiectului elaborat pretemporal, se soldează complet ciudat – pentru așteptările spirituale – cu biologia: omul e mascul și femelă. A doua versiune (*Facerea*, 2, 7) pornește chiar din punctul acestei "dezamăgiri": omul e plămădit din pământ – imagine puternică, indicând simultan opera lui Dumnezeu și situația pământească, somatică, biologică a omului –, așa cum toate au fost aduse la ființă, prin activarea divină a energiilor pământului și apelor (*Facerea*, 1, 11-12, 20-21 și 24). Pământesc, muritor, supus instinctelor, natural (nu e vorba de accepția occidentală, evidentă și la Darwin, de *natura pura*, ființă lipsită de har, ci de situația descrisă ca mascul și femelă), omul e che-

mat, într-un moment ales de Creator, la asemănarea cu modul de a fi al Arhetipului divin, la starea paradisiacă, la o viețuire duhovnicească, cerească.

Față de imaginea dualistă, platonist-vulgară a inserției sufletului într-un organism biologic fabricat din pământ, imagine care a pătruns puternic în mintea multora (pe terenul dificultății de încopiere a spiritului cu materia, problemă depășită de tradiția ortodoxă), am redat a doua versiune – concentrată pe "suflarea de viață" – într-o cheie "aristotelică" (Aristotel numește sufletul nu substanță, ci "entelechie a trupului", forma ultimă de viață, desăvârșită), mai apropiată de sensul ebraic al textului. Ceea ce mă îndeamnă să procedez așa e faptul că, dacă se poate vorbi de o coerență internă a Bibliei în sine și a Bibliei cu Tradiția eclezială, nu se poate evita recunoașterea demersului duhovnicesc al spiritualității filocalice ca o adevărată "cheie" interpretativă. Mai exact, pentru că tradiția filocalică vorbește tocmai de posibilitatea transfigurării omului, a mutării sale din viețuirea "pământească" spre cea "cerească", textul biblic nu poate fi înțeles într-o altă lumină decât aceasta.

Ce presupune această nouă stare? E actualizarea chipului, a imaginii divine (dată ca proiect de mai înainte de lume), situarea la un nivel *supranatural* de ființare – iarăși, nu în sensul occidental, de superaditivare a naturii umane cu haina (sau, după expresia teologiei romano-catolice, frâul) grației –, realizarea unei transcendente a persoanei umane față de propria natură. *Adam* în privința naturii sale, deci pământ și instinctivitate, omul e *Dumnezeu* în privința noului său mod personal de viață, deci conștiință, libertate și iubire. Semnele acestui nou mod ființial, în egală măsură libertate (manieră divină de viață) și comuniune (participare la viața divină), sunt: (1) în plan teologic, suflarea de viață a Duhului dumnezeiesc; (2) în plan antroposocial, numele noi pe care le poartă cei doi, *îș* și *îșă*, nu mascul și femelă (*Facerea*, 2, 23); (3) în plan existențial, "erau goi și nu se rușinau", ceea ce trebuie înțeles că se căutau cu o privire transfigurată, nepătimașă (*Facerea*, 2, 25).

¹ Roger Penrose e mai rezervat, spunând că fizicienii sunt mai elastici decât biologii, care rămân insensibili la marile mutații din câmpul fizicii (cf. *Incertitudinile rațiunii*, p. 76).

În aceste condiții, căderea, păcatul înseamnă eșecul persoanei, întoarcerea la starea pre-paradisiacă, de mascul și femelă, la instinctivitate, la viețuirea pământească, muritoare¹. De acum, chipul omului nemuritor, imaginea a ceea ce trebuia să fie, nu avea să se mai poată vedea (Panayotis Nellas face observația că, de fapt, toată cunoașterea empirică asupra omului se referă doar la ceea ce nu este omul!²) până la muntele transfigurării Domnului, până la Tabor (Matei, 17, 2-8), când "hainele de piele" au fost transformate în "haina de lumină" a stării paradisiace.

Vorbeam *supra* de faptul că, din punctul ortodoxiei, antropogeneza nu este un eveniment, ci o succesiune de evenimente, așadar, evoluție. Deși am atins deja acest aspect, vreau să repet că nu vād nicăieri în referatul biblic vreo afirmație explicită despre începutul istoric al speciei umane. Problema teologică nu e nici a începutului și nici a etapelor devenirii noastre sub aspect fizic, mai mult de competența științei, ci originea, cauza pentru care se petrec toate. De asemenea, nu doar originea și etapele maturizării duhovnicești (în cazul cărora funcționează un set de selecții numite tradiție) a omului, ci și finalitatea devenirii umane, îndumnezeirea, realizarea modului divin de viață, numit de Scriptură "viața veșnică" (expresie înțeleasă de cele mai multe ori în sensul a ceva ce trebuie așteptat, când, de fapt, e vorba de o experiență *hic et nunc* și pentru eternitate).

Din această perspectivă, credința lui Darwin că știința se poate ocupa de problema originii este mai mult decât deșartă. Revenind la distincția, de bun simț, a lui Einstein, știința poate da seama de problema lui "ce este", nu și de aceea a lui "de ce" (originea) și "spre ce" (finalitatea), mai mult de competența teologiei. Știința, că este vorba de cosmologie ori de antropologie, dă seama de morfologia realității, neputând decât specula în privința originii și a sen-

¹ Cf. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței. Introducere în teologia ortodoxă*, ed. Bizantină, 1996, p. 111, cf. Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, ed. Bizantină, 1999, p. 88.

² Cf. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, 1994, pp. 60-61.

sului. John Barrow a intuit corect că orice cugetare asupra originii întinde către o "raționalitate" de dincolo de lume, care transcende vizorul științei³. Însă știința nu trebuie să refuze ceea ce nu poate afla prin propriile puteri.

Sfântul Maxim utilizează schema *ἀρχή - μεσότης - τέλος*, o trilogie care descrie aspectele și etapele ființării făpturilor. Avându-și originea (*ἀρχή*) în Dumnezeu, mai precis în modelul preelaborat de acesta, ființa există ca expresie a iubirii divine. În *λόγος φύσεως* sau *ἀρχή* e postulată și modalitatea "tropică" a ființării sale (*μεσότης*), și sensul acestei ființări (*τέλος*), atât ca direcție (spre Dumnezeu) cât și ca rezultat (forma perfectă). Epistemologic, orice limitare la *μεσότης* și orice investigație a lui *μεσότης* din perspectiva rupturii natural-supranatural înseamnă risca șansei de a cunoaște cu adevărat ființa. La nivel uman, posibilitățile "tropice" solicită ca *μεσότης* să nu fie doar ființare, devenire, ci "buna ființare" (*εὖ εἶναι*), astfel încât *τέλος* să fie forma perfectă și veșnică de ființare (*οἷ εὖ εἶναι*), realizată prin asceză, contemplație și îndumnezeire⁴. Înțelegând însă omul ca un adevărat accelerator al devenirii cosmice⁵, sfântul întrevide în reușita omului îndumnezeit un pas mai departe al creației întregi spre forma ei ultimă.

Referatul biblic al antropogenezei trebuie așadar luat *ad litteram*, dar nu în privința metaforelor utilizate (modelarea din pământ și însuflețirea), ci (1) a factorilor implicați (pământul și suflarea de viață) și (2) a semnificației evenimentului (trecerea de la pământesc la duhovnicesc). Imaginea extinzându-se asupra creației întregi, e lesne să înțelegem antropologia biblică drept cheie a cosmologiei, interpretare care creditează – în inima creștină – principiul antropocentric dintr-o perspectivă mai adâncă, mai semnificativă decât poate propune știința însăși.

Principiul antropocentric permite, pe de o parte, întrevoderea unei antropologii teleologice, în stare să conducă antropologia științifică

³ Cf. J. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, p. 57.

⁴ Cf. sfântul Maxim, *Ambigua*, 7b, PG 91, 1073C, și cap. 157, PG 91, 1392A.

⁵ Cf. *ibidem*, 106, PG 91, 1304D-1305C.

(biologică) spre o viziune familiară conștiinței religioase, și, pe de altă, prin reciprocitate, întrevederea unei cosmologii teleologice. Dar, pentru că nu apelează la experiența sfinților, nu poate face nici o supoziție serioasă în privința implicațiilor ultime ale convergenței om-lume; nu poate, altfel spus, să descrie o formă transfigurată a lumii (mai ales că persistă încă ideea de univers entropic, pe cale de disoluție, amenințat, după anumite modele cosmologice, de marea implozie finală). În viziunea teologiei răsăritene (și, trebuie spus, această imagine are anumite afinități formale cu concepția antropomorfică a filosofiei vedice, pentru care omul ideal se extinde în forma universului), omul e un prototip mistic al creației întregi, un *pattern* de regăsit în fiecare parte a universului. De asemenea, o hologramă a întregii istorii a universului, de la un capăt la celălalt, revelând în propria sa simțare destinul, forma ultimă a creației, și acționând în direcția realizării acesteia.

Sfântul Maxim a intuit perfect simetria omului cu lumea, unitatea lor de ființă și sens, și redau mai jos un extras din tratatul său eclesiologic, *Mystagogia*, relevant în această privință (mai puțin grăitor însă pentru rolul omului, afirmat puternic în *Ambigua* 106):

“cosmosul întreg, care constă din cele văzute și nevăzute, este om, iar omul, care constă din suflet și trup, este cosmos. Căci cele inteligibile/nevăzute au [la nivel cosmic] rolul sufletului, după cum sufletul are [la nivel uman] un rost similar celor inteligibile. Iar cele sensibile/văzute sunt [cosmologic] imaginea trupului, precum trupul e [antropologic] al celor sensibile. [La nivel cosmic,] cele inteligibile sunt sufletul celor sensibile, iar cele sensibile trupul celor inteligibile. Și precum sufletul se află esențial în trup, tot astfel cosmosul inteligibil în cel sensibil. De asemenea, cosmosul sensibil e păstrat în coerență de cel inteligibil, precum trupul e ținut de suflet, din amândouă constituindu-se un singur cosmos [ἐν ᾧ ὁμοῖν κόσμον], precum din suflet și trup un singur om [ἀνθρώπον ἕνα]. [...]

Această [situație va dura] până ce va socoti potrivit să le dezlege cel care le-a relaționat – conform celei mai mari și mai tainice oikonomii –, când va veni timpul propice pentru sperata împlinire a tuturor. Atunci și lumea celor văzute va muri precum omul și iarăși va învia tânără/nouă din cea îmbătrânită, la învierea pe care o aş-

teptăm pentru atunci. Atunci va învia și omul de acum împreună cu lumea – ca partea cu întregul și precum [lumea] cea mică împreună cu cea mare – dobândind puterea de a nu se mai corupe. Și tot atunci trupul se va face asemenea sufletului iar cele sensibile asemenea celor inteligibile, în ce privește cinstea și slava, manifestându-se în toate o singură putere divină – printr-o prezență luminoasă și activă – pe măsura fiecăreia. Iar această [putere] va garanta prin sine relația unirii nedesfăcută pentru veacurile nesfârșite”¹.

Dens și bogat, textul pune în evidență planul divin și puterea dumnezeiască ce fac posibilă conformitatea între om și cosmos, corelarea acestora. Alterități bine definite, omul și cosmosul se indică reciproc: omul descoperă intensificat – în ritm grăbit – natura și sensul cosmosului, iar acesta exemplifică lărgit – în ritm lent – ceea ce se petrece la nivel uman. Imaginea corespunde unui model matematic contemporan: omul e în univers chipul personal al fractalului, aceea structură replicată la nesfârșit în toate, de căutat sau de regăsit în toate și eficientă (ca principiu selectiv) în toate. În planul divin, omul e *paradigma*, modelul și energia formei ultime a lumii, prin care acționează Dumnezeu însuși.

O idee despre “umanizarea” lumii, în mistica tradițională creștină (evidentă în Pateric și Filocalie, mărturii ale experienței sfinților), dă părintele Jean Kovalevsky: omul e chemat să umanizeze animalele, animalele umanizate să animalizeze plantele, plantele animalizate să vegetalizeze mineralele, mineralele să pacifice elementele fundamentale, astfel încât mineralele să se vegetalizeze, plantele să se animalizeze, animalele să se umanizeze (dobândind limbaj uman, ca reflex la punerea de către Adam a numelor) și oamenii să se îndumnezeiască. “Regnurile inferioare sunt determinate de cele superioare. Dumnezeu devine om, pentru ca omul să devină Dumnezeu. Evoluția universului depinde doar de om. Singur omul îndumnezeit poate umaniza fiarele”².

¹ *Mystagogia*, 7, PG 91, 684D-685C.

² Cf. Jean Kovalevski, *Taina originilor*, Anastasia, 1996, p. 57; o referire în treacăt asupra temei, Ioannis Zizioulas, p. 86. Personal, am abordat problema

Imaginea e similară celei areopagitice a proceselor din lumea nevăzută – solidaritatea ierarhiilor angelice, realizată ca *pressing* al celor superioare față de cele inferioare, prin care cele din urmă participă la experiența celor de mai sus –, dar transpusă pentru lumea văzută; în același timp, o sugestie interesantă pentru ce ar însemna, dus până la capăt, principiul antropic. Descrierea unei lumi angajată pe drumul intensificării ființei.

În loc de încheiere

Trăind într-o civilizație a transformărilor, într-un timp și un ritm de crizei, al rejudecării tuturor premiselor, sesizăm astăzi cum multe toate ideile noastre anterioare, ale începuturilor modernității, tind să fi înlocuite cu gânduri și percepții noi. Chiar și teribilul conflict între conștiința seculară și cea teologică pare a-și toci asperitățile cel puțin într-o anumită zonă mentală a lumii contemporane, de care ține și principiul cosmologic antropic.

Conturând un nou chip al universului și o nouă antropologie, principiul antropic face posibilă depășirea marii rupturi între domeniile uman și cosmic, și corelativ între științele naturale și teologia mistică, descoperind faptul că problemele începutului și morfologiei nu mai sunt esențiale decât ca revelare a drumului către ceva, o stare mai înaltă, față de care cele de acum sunt doar umbre. O stare trăită în comuniune de om și de cosmos, în ambianța vieții divine, mărturisește teologia, stare pe care o descifrăm, aici și acum, în Hristos, cel transfigurat pe Tabor și înălțat la ceruri, de asemenea în sfinții care – după cuvântul Domnului – strălucesc precum soarele în împărăția Tatălui.

Din acest punct, discuția încetează a mai fi la îndemâna celui care, așa cum sunt eu, descrie experiențele altora, implicate fiind viața omului în Hristos și lumea valorilor trăite, care devin una cu ființa omului, deci netrecătoare.

Sunt expresia voinței divine și rezultatul întregii istorii a universului, dar sunt numai strămoșul omului ce trebuie să fie...

Experiența continuumului spațiu-timp în perspectivă științifică și teologică

A. Lemeni

Fizica antichității grecești, încă dependentă de interpretările mitice ale realității, conferea spațiului și timpului o semnificație adâncă, metafizică. Această reprezentare spațio-temporală apărea, spre exemplu, în concepția ptolemaică, potrivit căreia cosmosul are un aspect simbolic intrinsec, legat de centralitatea (aproape mistică a) pământului. Nu acesta e însă înțelesul categoriilor de spațiu și timp în lumea modernă, pentru care totul e desacralizat, de-semnificat, pentru care pământul și omul sunt reduși la situația de obiecte bune de cercetat în toate chipurile și de exploatat economic, fără vreun sens transcendent situației de acum și de aici.

Studiul de față vrea să arate însă că evoluțiile științei contemporane permit recuperarea dimensiunii interioare și semnificative a realității umane și cosmice, recuperarea unei viziuni religioase; o dată cu acestea, posibilitatea unei alte experiențe a spațiului și a timpului decât cea oferită de perspectiva modernă, cu implicații uriașe pentru existența umană și cosmică.

1 Continuumul spațiu-timp din perspectiva fizicii

1.1 Timpul și spațiul în știința clasică

Până în epoca renașterii, știința europeană nu a mai săvârșit pași importanți, de la începuturile sale greco-romane. Așa se face că vechile cunoștințe au ajuns să fie aproape idolatrizate, investite cu valoare eternă, dogmatică. Spre exemplu, deși dezbrăcată de cono-

tațiile sale mitice, reprezentarea geocentrică – aristotelic-ptolemaică – a universului static și închis, structurat în sfere desăvârșite, a rămas în vigoare, influențând întregul univers mental occidental.

La sfârșitul evului mediu, Nicolaus Cusanus a susținut o poziție heliocentrică, dând o lovitură viziunii ptolemaice despre univers. Afirmând că pământul și celelalte corpuri cerești se învârt în jurul propriilor axe, efectuând și mișcări de revoluție, Cusanus proclama de asemenea infinitatea universului. Astfel, pentru prima dată în cultura europeană, pământului i se contesta importanța absolută, poziția centrală în univers. Această relativizare a locului planetei noastre avea să conducă mentalitatea modernă, în loc de a-l îndomna pe om să se conștientizeze ca ființă raportată la Dumnezeu, către un aspect contrar, de autonomie față de Dumnezeu.

Universul era imaginat din antichitate ca o sferă (simbolul geometric al perfecțiunii). Dacă universul e infinit, la limita care tinde spre infinit, circumferința coincide cu tangenta, iar în cercul infinit mic (în care limita tinde spre zero) circumferința coincide cu diametrul. Aceste observații au fost făcute de Cusanus în *De docta ignorantia* (1410). Conform principiului *coincidentia oppositorum*, noțiunile de "drept" și "curb" coincid la limită (atât la o limită care tinde spre infinit cât și la cea care tinde spre zero), astfel încât Dumnezeu era văzut de acum ca "o sferă al cărei centru este pretutindeni și circumferința nicăieri".¹

Pe de o parte, concepția lui Cusanus reducea importanța poziției pământului în univers, iar pe de altă contribuia la accentuarea absenței lui Dumnezeu din creație. Cum se explică aceasta? De ce omul, care își dă seama acum de relativitatea spațiului în care trăiește, în loc să se îndrepte mai mult spre Dumnezeu, se îndepărtează? Dacă omul de acum își imaginează universul ca infinit, de ce Dumnezeu nu mai are loc în acest infinit?

Răspunsul, a cărui înțelegere ar solicita memorarea unui întreg traseu istoric – dar care nu interesează neapărat demersul de față –, e aparent simplu: pentru că un infinit nu mai poate accepta prezența altui infinit. Din moment ce universul e infinit, Dumnezeu

cel infinit nu mai are ce căuta în acest infinit al spațiului. Dumnezeu a proiectat și a creat acest infinit, dar i-a conferit legi care să-i asigure autogovernarea, rațiunea infinită a lui Dumnezeu rămânând separată de legile după care universul se conduce. Apare astfel ideea potrivit căreia *universul se conduce*, nemaifiind condus.

Foarte importantă mi se pare această mutație, adevărată schimbare de diateză. În cazul diatezei pasive, este implicată prezența subiectului care acționează asupra obiectului. Subiectul este Dumnezeu care acționează asupra universului. Prin formularea "universul este condus" nu trebuie să înțelegem o relație exterioară între Dumnezeu și cosmos, ci doar că nu există separare între Creator și creație. Nu avem de-a face cu un Creator care-și părăsește creația: lumea este plină de Dumnezeu, chiar după ce Dumnezeu a adus la existență din nimic această lume. În cazul diatezei reflexive, centrul se mută în obiectul însuși. Obiectul nu mai are nevoie de Dumnezeu. El se autoconduce după legile cu care Dumnezeu l-a înzestrat inițial. În acest fel, omul se simte mai în largul lui, crezându-se un stăpân al universului, pus chiar de Dumnezeu încă tot de la începutul creației. Nu s-a înțeles că acea conducere sau stăpânire înseamnă de fapt responsabilitatea omului pentru cosmosul în care a fost pus.

De acum demersul științei avea să fie acela de a căuta, de a descoperi legile după care universul se conduce. Omul de știință se va osteni să descopere, eventual să inventeze aceste legi autonome, și nu să-l înțeleagă pe Dumnezeu ca Rațiune care stă la originea acestor legi, sau să le recunoască drept legi ale lui Dumnezeu, expresii ale rațiunilor creației, elaborate de și recapitulate în Logosul Creator. Se puneau astfel bazele unui nou antropocentrism, diferit de concepția antică, în care centrul se mută de la Dumnezeu la om. Omul de știință va simți universul în care trăiește ca un imens laborator în care el este chemat să-i descifreze tainele. Dar savantul va căuta să facă acest lucru prin el însuși, nu prin raportare la Dumnezeu!

Revenind asupra analizei gramaticale dinainte, ar fi interesant de reliefat consecințele mentale rezultate din utilizarea diverselor diateze. Limbile antice nu posedau diateza reflexivă (limbile sacre); de exemplu, latina. În majoritatea situațiilor, traduceri din

¹ Cf. Alexandre Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Humanitas, 1997, p. 19.

latină în limbile moderne, diateza pasivă se traducea prin diateza reflexivă. Anticul nu putea să separe acțiunea subiectului de obiect. Între subiect și obiect exista o strânsă corelare. Avem propoziția la diateza activă: "Dumnezeu conduce universul". "Dumnezeu" este subiectul iar "universul" este complementul de agent (obiectul care suferă acțiunea din partea subiectului). La diateza pasivă avem: "universul este condus de Dumnezeu". Subiectul e acum "universul", iar complementul de agent "Dumnezeu", însă esențial e că rămâne o strânsă legătură între subiect și obiect. În primul caz, subiectul acționează asupra obiectului, în al doilea caz obiectul suferă acțiunea din partea subiectului.

Anticul avea o percepție foarte clară despre realitate, văzând o strânsă legătură între subiect și obiect. Nici subiectul, nici obiectul nu se puteau singulariza. Diateza reflexivă din limbile moderne constituie expresia unui nou tip de mentalitate. Reciproc, limbajul va influența gândirea omului modern. Acum putem traduce fie: "universul se conduce de către Dumnezeu", fie "universul se conduce", complementul de agent având un rol implicit, subînțeles. El poate să fie sau să nu fie. Astfel diateza reflexivă este o diateză a echivocului care lasă posibilitatea mai multor interpretări. Prin folosirea traducerii "universul se conduce", în care complementul de agent este subînțeles, omul modern este mult mai predispus să admită existența unei autonomii a universului.

În această perioadă a istoriei, omul își construiește o opinie diferită despre univers, comparativ cu cea a omului antic; în opera lui Cusanus se simte suflul renașterii. El nu mai prezintă cosmosul antic, imaginea construită de el anticipând-o pe cea modernă.

Nicolaus Copernic e cel care a dat o nouă și puternică lovitură concepției ptolemaice despre univers. Ideile lui sunt cuprinse în cartea *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), pe care autorul a apucat s-o vadă doar în ziua morții lui. Universul prezentat de Copernic este unul descentrat, pământul fiind descris a se mișca în jurul soarelui, dar într-un univers deschis spre infinit (cu toate că el nu afirmă explicit infinitatea universului, spunând doar că lumea este incomensurabilă). Noțiunile de nemărginire sau de infinitate pe care le implica sistemul copernican erau obligate să devoreze spațiul

rezervat lui Dumnezeu pe hărțile astronomilor medievali. De acum înainte, continuumul *spatiu-spirit* va fi înlocuit de continuumul *spatiu-timp*. Aceasta însemna, printre altele, și sfârșitul intimității omului cu Dumnezeu. "Homo sapiens a trăit într-un univers învăluit de divinitate ca un fœtus în uter; acum omul a fost expulzat de acolo"¹

Ce înseamnă de fapt această trecere de la *spatiu-spirit* la *spatiu-timp*? Până acum, spațiul nu era un teren neutru. El era legat de spirit, în sensul că spațiul era pătruns de o anumită sacralitate a prezenței divine; mai mult decât atât, prin spațiu omul putea să progreseze spiritual, să ajungă să se împărtășească de spiritualitatea divină.

De acum, timpul lua locul spiritului. Universul nu mai avea dimensiune spirituală, fiind o entitate autosuficientă, caracterizată de *spatiu-timp*. Se puneau astfel bazele unei concepții fizice fundamentate pe geometria lui Euclid. Apărea imaginea universului evadridimensional, caracterizat de un spațiu tridimensional și o altă dimensiune (a patra): timpul. În această concepție nu numai că se producea eliminarea progresivă a elementului spiritual din cosmos; erau separate chiar cele două realități care caracterizează universul, spațiul și timpul. Așadar, un spațiu desacralizat și autonom față de timp, o lume care-și trăiește istoria într-un spațiu autonom, într-o trecere ireversibilă a timpului. Progresul istoric va fi privit acum ca o înaintare într-un timp care să-i permită omului o descifrare (a se înțelege o eliminare a tainicului) totală a spațiului înconjurător. Însăși istoria este autonomizată: evenimentele istorice sunt doar acțiuni omenești. Lumea a fost astfel descentrată, extrasă din raportul ei firesc cu Dumnezeu.

După Copernic, Galileo Galilei a fost cel ce avea să elaboreze o învățătură despre spațiu și timp care să lipsească universul și cosmologia de fond simbolic, prin matematizarea relațiilor între spațiu și timp. Galilei folosea matematicile doar ca limbaj intermediar, pur

¹ Cf. Arthur Koestler, *Lunaticii. Evoluția conceptelor despre Univers de la Pitagora la Newton*, Humanitas, 1997, p. 17.

profan, pentru a traduce lumea fizică, neatribuind matematicii vreo simbolistică intrinsecă, cum a făcut, de exemplu, Kepler.

Deși în teoriile lui a folosit intens matematicile, Kepler nu considera matematica un instrument neutru, ci plin de bogăție semantică. Tocmai de aceasta, studiind cosmosul, el avea să afirme, în cartea *Armonia lucrurilor*: "O, Tată al luminii! Tu, care prin lumină aprinzi în noi aspirații după lumina grației Tale pentru ca să ne aduci la lumina mării! Iată, acum îți mulțumesc Ție, Făcătorul și Stăpânul meu, că Tu m-ai desfătat prin creațiunea Ta, că mult m-a fermecat opera mâinilor Tale"¹

Începându-și demersul într-o manieră aristotelică, Galilei, tocmai prin preocuparea lui de matematizare, sfârșește prin a fi adeptul lui Platon. El afirmă, cu orgoliu, sub influența platonismului, în *Discorsi e dimostrazioni* că va "promova o știință cu totul nouă asupra unei probleme foarte vechi" și că va "demonstra ceva ce nimeni n-a mai demonstrat până acum, și anume că mișcarea corpurilor în cădere se supune legilor numerelor"². Practic, Galilei, după experiențele efectuate asupra corpurilor aflate în cădere liberă – aruncând pietre cu mase diferite din turnul Pisei și măsurându-le timpii de cădere –, a ajuns la concluzia că acești timpi sunt independenți de masele punctiforme ale corpurilor.

Or, prin faptul că el considera independent timpul de masa corpurilor punctiforme, practic făcea o separație între timp și materie, materia nu interacționează cu timpul iar legile mișcării sunt independente de masele corpurilor. Materia, în substanța ei intimă, este anulată și totodată separată de continuumul spațiu-timp în cadrul căruia există.

Concepția lui Copernic și a lui Galilei a contribuit la întărirea viziunii omogenității universului. În secolul al XVII-lea, această viziune a facilitat fuziunea între teologie și fizică, ajungându-se aproape la identificarea argumentelor teologice cu cele fizice. Descartes avea să matematizeze total domeniul fizic, spațiul, ajungând

să confere materiei o singură calitate: întinderea. Nu mai avem de-a face cu un spațiu structurat calitativ, ci cu o domnie a criteriilor cantitative. Pentru Descartes, spațializarea lumii înseamnă de fapt și pierderea sensului autentic al spațiului, și o diminuare a ineditului lumii. El consideră corpurile ca *res extensae*, lipsite de orice semnificație, de raționalitate intrinsecă, de orice calitate simbolică. Este o concepție dualistă, care împarte realitatea în două substanțe complet diferite, *res extensa* și *res cogitans*, prin care rațiunea devine un atribut exclusiv al omului.

Fizica lui Descartes va influența și teologia, el prevalându-se de concepția deistă a teologiei scolastice și întărind-o cu noi argumente. Concepând spațiul ca întindere neutră iar lucrurile creației ca simple forme care umplu această întindere, sunt ridicate noi bariere între Dumnezeu și creație, între transcendent și immanent. Spațiul și timpul, ca dimensiuni ale lumii în care trăim, nu mai au implicații în viața duhovnicească și nu mai susțin aspirația omului spre transcendent. E vorba atât de bariere temporale, între veșnicia transcendenței și timpul immanent, cât și de bariere spațiale, între lumea de dincolo și lumea de aici. Cosmosul cartezian, în această perspectivă unilaterală, e "reduc la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime desfășurat dinaintea noastră, partes extra partes, mecanică demontabilă și demontată, fără rest și fără mistere, fără interioritate, limita sa fiind pretutindeni și centrul nicăieri"³.

Descrierea potrivit căreia centrul este nicăieri dă o imagine răsturnată asupra spațiului față de aceea a omului religios. Dacă, în viziunea tradițională asupra spațiului, omul simțea adânc nevoia de a se situa în centru (această poziție conferindu-i o plenitudine existențială), în noua perspectivă ne confruntăm cu absența centrului universului. Este perspectiva dezolantă a unui om dezorientat în spațiu, dezorientarea resimțindu-se și pe plan existențial.

Isaac Newton a fost cel care a fundamentat fizica modernă, în lucrarea *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687). Pentru fizica lui Newton, timpul și spațiul sunt mărimi absolute și consi-

¹ Cf. Ion Vlăduță, *Elemente de apologetică creștină*, ed. Bizantină, 1998, p. 180.

² *Ibidem*, p. 182.

³ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Institutul European, 1995, p. 74.

derate ca realități independente una de alta. E vorba de un timp absolut, exprimabil matematic și care curge uniform, fără nici o legătură cu ceva exterior. Ceea ce-l determina pe Newton să considere că timpul este absolut era necesitatea de a nu se afecta caracterul relației cauză-efect; dacă relația dintre două evenimente petrecute într-un interval de timp ar avea caracter relativ, la fel s-ar întâmpla și cu relația cauză-efect. De asemenea, conceptul fizic de spațiu are trei însușiri: e omogen, absolut și infinit. Newton vorbea de spațiu absolut pentru că avea credința existenței unui punct în spațiu care să fie repaus absolut. E vorba de așa numitul eter.

Concepțiile fizice newtoniene despre spațiu și timp au avut la bază ideile filosofice ale vremii. Cu toate acestea, Newton nu era de acord cu Descartes, care vedea spațiul doar ca o întindere (*res extensa*) în care Dumnezeu nu mai avea loc. J.-P. Lonchamp, referindu-se la concepția lui Newton despre spațiu, arată că pentru acesta "spațiul infinit este necreat, el este de fapt un atribut divin. Spațiul devine cadrul prezenței și acțiunii divine (*sensorium Dei*), a unui Dumnezeu omniprezent"¹.

Newton vedea în gravitație acțiunea permanentă a lui Dumnezeu în lume (de altfel, el utiliza conceptul *creatio continua*), și se înțelege de la sine că nu el a construit concepția mecanicistă care i se atribuie, aceasta fiind o concluzie a celor care i-au urmat, care s-au folosit de rezultatele cercetărilor sale științifice dar renunțând la interpretarea teologică a acestora. Foarte important este să nu confundăm mecanica cu mecanicismul. Newton a pus bazele mecanicii în fizică, prin principiile dinamicii și legea atracției gravitaționale, dar el n-a avut o viziune mecanicistă asupra lumii. Această concepție a fost dezvoltată după el. Pentru Newton, Dumnezeu este prezent în lume, însă Dumnezeul lui Newton nu este perceput în sensul panteismului filosofico-religios (gen Spinoza). Newton credea în Dumnezeul Sfintei Scripturi: "Această ființă infinită guvernează totul, nu ca suflet al lumii, ci ca Domn al tuturor lucrurilor... El este omniprezent nu numai virtual, ci și substanțial, deoarece nu

¹ Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

se poate acționa în absență"¹. Concepția newtoniană despre Dumnezeu și lume a constituit, de altfel, obiectul principal al controverselor cu Leibniz.

Între Leibniz și Newton a existat o dispută în epocă, rămasă celebră, și nu doar în ce privește paternitatea calculului infinitezimal (acum se știe că Newton l-a descoperit mai devreme, dar cel care a publicat primul elemente despre acest calcul a fost Leibniz). Leibniz, prin formație, era cartezian și adept al deismului, ceea ce explică de ce Leibniz l-a atacat pe Newton. Răspunsul nu a fost dat de Newton, care detesta orice polemică, ci de doctorul Samuel Clarke, un elev al său, care a tradus în latină *Optica*. În scrisoare se subliniază:

"Ideea celor ce susțin că lumea este o mașină uriașă, care se mișcă fără intervenția lui Dumnezeu, așa cum un orologiu continuă să funcționeze fără ajutorul ceasornicarului, această idee, spun, introduce materialismul și fatalitatea; și, sub pretextul de a face din Dumnezeu o *Intelligentia Suprămundana*, ea tinde efectiv să izgonească din lume providența și stăpânirea lui Dumnezeu"².

Este limpede că nu Isaac Newton este cel care a introdus concepția mașinistă despre univers, care afirmă că Dumnezeu nu mai are nici un rol în funcționarea universului.

Renașterea și luminismul au facilitat dezvoltarea mentalității antropocentrice și mecaniciste. Omul, măsura tuturor lucrurilor (este reiterată afirmația lui Protagoras), avea să creadă de acum că și poate explica totul numai pe baza cunoștințelor sale. Rațiunea umană era autonomizată și descentrată din Rațiunea divină. În predicțiile fenomenelor fizice, nu mai era necesară credința. De exemplu, faptul că soarele a răsărit în fiecare zi în trecut, nu ne dă dreptul de a prezice că soarele va răsări și în viitor decât dacă admitem principiul că orice fenomen petrecut în trecut, se va repeta în viitor, în condiții identice.

¹ Alexandre Koyre, p. 56.

² *Ibidem*, p. 183.

Dar chiar acest raționament implică credința sau măcar o oarecare poziție „filosofică” față de situația descrisă. La fel se întâmplă cu orice supoziție din orice domeniu al științei, pe care o presupunem ca fiind adevărată. Se poate vorbi aici de încredere. Doar că renașterea și luminismul nu transmută această încredere umană de pe orizontală într-o credință pe verticală, în Dumnezeu. Omul este de acum singur stăpân, într-un univers infinit al materiei și al mișcării veșnice, cum reiese din lucrările *Forță și materie* a lui Büchner și *Omul mașină* a lui La Mettrie.

Lagrange a generalizat legile lui Newton, afirmând că, pentru mecanica analitică, o cauză este legată de un efect printr-o conexiune rigidă. O astfel de legătură exterioară l-a influențat pe Laplace să elaboreze o întreagă concepție deterministă. Conform acestei concepții, universul este constituit dintr-o mulțime de puncte materiale, între care există interacțiuni instantanee la distanță. În această viziune mecanicistă nu interesează natura interacțiunilor, ci efectul de deplasare a particulelor în Univers.

Laplace, bazându-se pe astfel de considerații, credea că cineva care cunoaște la un moment dat pozițiile și impulsurile tuturor particulelor din univers poate să prevadă cu precizie absolută toate evenimentele ulterioare cosmice, fizice, chimice și chiar destinul istoric al omenirii. Laplace și-a elaborat această teorie în lucrarea *Système du monde*. Întrebat de Napoleon ce loc are Dumnezeu în sistemul lui, Laplace a răspuns că nu are nevoie de ipoteza aceasta pentru a-și explica lumea. Pentru el, universul e un mecanism uriaș, care, o dată pornit, își mișcă toate roțile fără greșală.

Această evoluție a științei moderne este responsabilă pentru lipsa de sensibilitate față de sens, mistică și spiritualitate a omului contemporan, pentru care totul se reduce la instinctivitate și calcule reci, într-o lume închisă – nu ca reprezentare, ci spre Dumnezeu.

1.2 Continuumul spațiu-timp în contextul fizicii contemporane

Noțiunile de timp absolut și spațiu absolut au început să fie puse sub semnul întrebării o dată cu progresul teoretic în fizică și matematică. Mai întâi, aparatul matematic a fost revoluționat prin apari-

ția matematicilor neeuclidiene (geometria lui Euclid se bazează pe axioma conform căreia printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă la acea dreaptă). Deja în 1829 a fost publicat primul sistem de geometrie neeuclidiană, propus de savantul rus N. Lobacevski, urmat la scurtă vreme de Janoš Bolyai, pentru ca ulterior B. Riemann să ridice problema pe o treaptă mai înaltă, publicând, în 1868, *Despre ipotezele care stau la baza geometriei*. Aceste geometrii neeuclidiene constituiau cadre mult mai adecvate pentru ca teoriile fizice să exprime realitatea materială, ducând la reprezentarea unor spații diferite decât cel euclidian (omogen), cum e cazul spațiilor Minkovski și Hilbert, utilizate în teoria relativității.

Am arătat în capitolul anterior că Newton credea în existența unui punct în spațiu care se află în repaus absolut. Sistemul de referință absolut a fost numit de mecanicism eter, față de care corpurile s-ar deplasa cu o anumită viteză. Inventarea eterului ca o substanță foarte fină, imponderabilă, era expresia limitelor fizicii mecaniciste. Mai târziu, concepția despre eter a evoluat, acesta fiind considerat un corp elastic, angajat într-o mișcare parțială sau integrală (s-au avansat teorii diverse), până când – prin încercarea de a determina care este viteza cu care se mișcă pământul față de eter, într-un experiment realizat la Chicago (în 1882) – A. Michaelson, urmând întocmai principiile fizicii newtoniene, a dat o puternică lovitură acestor concepții. Ulterior, Lorentz a descoperit relațiile de calcul ale lungimilor și intervalelor de timp în sistemele în mișcare și a arătat că aceste relații păstrează invariant ecuațiile câmpului electromagnetic.

În acest fel erau înlocuite relațiile de transformări ale lui Galilei, care se referă la valabilitatea ecuațiilor mișcării în sistemele de referință inerțiale. Deși Lorentz a modificat aceste transformări în speranța menținerii ideii utopice a eterului, consecințele teoriei sale sunt remarcabile: un subiect va observa mereu aceleași procese indiferent dacă sistemul său de referință este în repaus față de eter sau în mișcare rectilinie și uniformă. Această concluzie echivalează practic cu anularea eterului ca sistem de referință aflat în repaus absolut.

Metodele lui Lorentz (urmate de Poincaré) necesitau un grad mare de intuiție, care depășea deducționismul și dualismul cartezian, reliefând o puternică participare la fenomenul respectiv, o asumare și o mai intensă trăire a lui¹. Dar Lorentz, Poincaré și alți fizicieni, până la Einstein, nu au înțeles profunzimea transformărilor realizate, care impuneau o nouă concepție asupra lumii fizice și care trebuia să se bazeze pe redefinirea noțiunilor de spațiu și timp. Lucrul acesta l-a făcut în mod genial Einstein în lucrarea sa *Asupra electrodinamicii corpurilor în mișcare*, apărută în 1905, în care a pus bazele teoriei relativității restrânse.

În teoria relativității restrânse (1905), Einstein evidențiază caracterul relativ al spațiului și timpului, legătura spațiu-timp, dezvoltând o întreagă concepție pe baza continuumului cvadridimensional amintit. El afirma că se pot alege diferite drumuri între evenimentele ce au loc în spațiu-timp, însă cadrul spațio-temporal în sine rămâne același. Și această viziune avea să se schimbe, în 1915, o dată cu elaborarea teoriei relativității generalizate. Einstein a avut ideea de a afirma că gravitația nu este o simplă forță între celelalte forțe care acționează asupra cadrului fix spațio-temporal, ci o distorsiune a spațiu-timpului, produsă de masa și energia conținute în acest cadru.

Se evidențiază astfel nu numai legătura dintre spațiu și timp, dar și a continuumului spațio-temporal cu materia, cu energia, cu cosmosul. Spațiul și timpul nu mai reprezintă, ca în fizica lui Galilei sau Newton, două realități independente, abstracte, detașate de lume și viață.

Iată cum comentează Stephen Hawking importanța elaborărilor einsteiniene: "Descoperirea lui Einstein a schimbat complet modul în care gândim despre spațiu și timp. Ele nu mai constituie cadrul pasiv în care au loc evenimentele. Nu mai putem concepe spațiul și timpul ca pe niște entități veșnice, neafectate de ceea ce se întâmplă în univers. Acum ele devin cantități dinamice care influențează și sunt influențate la rândul lor de evenimentele care se petrec în

spațiu-timp"¹. "În teoria generală a relativității, spațiul și timpul sunt mărimi dinamice: atunci când un corp se mișcă, sau o forță acționează, aceasta afectează curbarea spațiului și a timpului și la rândul său structura spațiu-timpului afectează modul în care corpurile se mișcă, forțele acționează. Spațiul și timpul nu numai că afectează, dar sunt și afectate de orice se întâmplă în univers. Exact așa cum nu se poate vorbi de evenimentele din Univers fără noțiuni de spațiu și timp, tot așa, în relativitatea generalizată, nu are sens să se vorbească despre spațiu și timp în afara universului"².

Determinismul aplicat asupra spațiului și timpului a fost depășit de fizica relativistă, însă o dată cu descoperirea principiului de nedeterminare al lui Heisenberg și a fizicii cuantice s-a ajuns la o viziune tot mai dinamică referitoare la timp, la spațiu, la cosmos. Mecanica cuantică va fi aplicată nu doar asupra microparticulelor în mișcare, ci și asupra structurii spațiului și a timpului.

Fizicianul american Richard Feynman a devenit cunoscut în 1949 pentru lucrarea sa despre teoria cuantică a luminii, primind premiul Nobel în 1965 împreună cu un alt american, Julian Schwinger, și cu fizicianul japonez Shinichiro Tomonaga. Feynman a introdus conceptul de "sumă a istoriilor". Astfel, un sistem fizic nu are o singură istorie în spațiu-timp ci există posibilitatea mai multor istorii.

Acest concept deschide o perspectivă a interrelaționării, a libertății existente în microstructura universului, cu implicații pe plan teologic și filosofic. E interesant de precizat că acest concept de sumă a istoriilor se poate aplica și în cazul structurii continuumului spațiu-timp. Nu se știe exact cum se va calcula această sumă a istoriilor spațiu-timpului, dar se știe sigur că e mai ușor să se efectueze aceste calcule în așa numitul timp imaginar. Acest timp imaginar este diferit de timpul real, pe care îl cunoaștem noi, dar nu este separat de el. Timpul imaginar este un timp virtual, potențial, care poate fi actualizat ca timp real.

¹ Stephen Hawking, *Visul lui Einstein și alte eseuri*, Humanitas, 1997, p. 82.

² Idem, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, Humanitas, 1992, p. 53.

¹ Henri Poincaré, *Știință și metodă*, ed. Științifică, București, 1998, p. 195.

Existența acestui timp imaginar arată că istoria cosmosului nu este univocă, ci una din multe posibile, evidențiind corelația între istoria cosmosului și istoria umanității. Omul nu poate fi separat de cosmos, istoria lui împletindu-se cu cea a universului. Destinul omului este indisolubil legat de destinul cosmosului, dar și invers: conceptul de timp imaginar ne ajută să surprindem libertatea creației (și prezența lui Dumnezeu în lume) care se actualizează într-o adâncă și fină corelare cu libertatea omului. Este o perspectivă cu implicații asemănătoare celor din teologia ortodoxă.

Timpul imaginar reliefează dinamica istoriei și ne ajută în formarea unei viziuni fenomenologice asupra desfășurării istoriei. Concepția fizică despre timpul imaginar îl ajută pe om să-și conștientizeze responsabilitatea de "preot al creației" (ca în viziunea patristică), având implicații ce țin de dinamica vieții duhovnicești. Stephen Hawking, unul din marii fizicieni contemporani, declară: "Timpul imaginar este deja un loc comun pentru literatura științifico-fantastică. Dar timpul imaginar este mai mult decât literatură sau truc matematic. El este ceva care dă forma universului în care trăim".¹

Existența timpului imaginar și considerarea lui ca a patra dimensiune a universului, deschide o adevărată viziune eshatologică asupra creației. R. Guenon afirmă: "ceea ce joacă rolul celei de-a patra coordonate nu este timpul, ci ceea ce matematicile numesc timpul imaginar, iar această expresie care nu reprezintă decât o particularitate a limbajului ce provine din întrebuințarea unei notații absolut convenționale, capătă aici o semnificație destul de neprevăzută. Într-adevăr, a spune că timpul trebuie să devină imaginar pentru a fi asimilat celei de-a patra dimensiuni a spațiului, nu este altceva, în fond, decât a afirma că pentru aceasta el trebuie să înceteze a exista ca atare, altfel spus transformarea timpului în spațiu nu este propriu-zis realizabilă decât la sfârșitul lumii".²

¹ Idem, *Visul lui Einstein*, p. 91.

² René Guenon, *Domnia cantității și semnele vremurilor*, Humanitas, 1995, p. 166.

Caracterul calitativ al spațiului și al timpului e reliefat astăzi și de teoriile morfologice (teoriile care descriu, în măsura posibilităților, apariția, menținerea și dispariția formelor, într-o mulțime de domenii). Din multitudinea teoriilor morfologice, sunt interesante mai ales două: teoria catastrofelor și teoria fractalilor. Teoria catastrofelor a fost elaborată de matematicianul René Thom, pe care a lansat-o într-un articol din 1966, "Une théorie dynamique de la morphogenèse". Teoria oferă o metodă generală de studiu a schimbărilor discontinue, a salturilor calitative, în care termenul catastrofă nu are înțelesul său cotidian. Din punct de vedere matematic, o catastrofă apare atunci când o variație continuă a cauzelor produce o variație discontinuă a efectelor. Este contrazis în acest fel principiul scolastic "cauza egalează efectul" (Thoma d'Aquino) și, de asemenea, principiul enunțat de Leibniz: "Cauza și efectul depind până în detaliu de cea mai mică circumstanță, cu toate că orice efect depinde de o infinitate de cauze și cu toate că orice cauză are o infinitate de efecte".¹

La rândul său, teoria fractalilor, construită de Mandelbrot, începând din 1975, contrazice viziunea simplificatoare a lui Galilei, care reducea spațiul la o sumă de figuri geometrice regulate, arătând că toate părțile universului sunt forme autorePLICATE ale unuia și aceluiași model de bază. Această teorie se bazează pe geometriile neeuclidiene, folosind concepte elaborate de matematicieni ca Peano, Cantor, Hausdorff.

Teoriile amintite evidențiază aspectele calitative ale spațiului și timpului, favorizând revenirea la concepția omului religios despre realitate. În fața unei asemenea perspective, chiar știința își recunoaște limitele. Faptul e exprimat de unul dintre reprezentanți de vârf ai științei actuale, Hubert Reeves:

"Nu numai ignoranța noastră în materie de fizică ne împiedică să ne întoarcem la origini. Există de asemenea limitele limbajului în-suși. Aceste limite sunt cele ale metodei științifice și ale logicii tocmai pentru că folosesc acest limbaj [...]. Pe acest teren, cosmo-

¹ Cf. Alain Boutot, *Inventarea formelor*, Nemira, București, 1997, p. 23.

² R. Guenon, p. 41.

logia este îndeosebi defavorizată. Mai ales atunci când ajunge la probleme de finitudine și de limite ale Universului în spațiu și timp [...]. O dată recunoscută ignoranța noastră, ea devine adevăratul punct de plecare al cosmologiei. Există ceva. Există realitatea. Prin conștiința noastră percepem existența a ceva mai degrabă decât nimic. Or, această conștiință nu se află în afara Universului, ci face parte din el. În prezent începem să ne dăm seama de bogăția relațiilor între conștiință și datele observației¹.

2 Continuumul spațiu-timp în perspectivă teologică

2.1 *Homo religiosus* și viziunea lui asupra spațiului și timpului

De-a lungul timpului, omul și-a imaginat diverse raporturi cu universul în care trăia, conferind lumii semnificații corespunzătoare. Dar în interpretarea lumii de către om era implicată și influența lumii asupra omului, pentru că nu doar omul influențează mediul în care trăiește, ci și acesta, la rândul său, determină într-o anumită manieră viața omului.

Dumnezeu l-a creat pe om într-un anumit cadru, cel paradisiac, cadru care urma să fie mediul prielnic în care omul să-și dezvolte ce are bun în el, să progreseze în relația cu Dumnezeu. Raportarea omului paradisiac față de creație era o consecință a relației sale cu Dumnezeu și totodată relația cu Dumnezeu era influențată de felul cum înțelegea să se raporteze la creație. El trebuia să-și asume liber un mod existențial în care să-l recunoască pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a toate, să simtă prezența lui Dumnezeu în creație. În acest mod de a fi recunoaștem comuniunea Dumnezeu-om-lume, în care omul se constituie într-un veritabil inel de legătură între Dumnezeu și creație, asumându-și responsabilitatea transfigurării lumii, nu doar a desăvârșirii proprii.

Actualizând tot mai mult acest fel de a fi, omul ar fi ajuns la o permanentizare a stării de comuniune, dar el a ales calea autonomi-

zării față de Dumnezeu, izolându-se și de creație, iar separarea de creație ducând și la o adâncă ruptură în el însuși.

Indiferent de spațiul și timpul în care a trăit, omul a tânjit mereu după această stare paradisiacă pierdută, nostalgia paradisului, nostalgia originilor. Este foarte important să înțelegem că viziunea noastră asupra lumii implică un mod de viață: ne ostenim pentru a regăsi și a trăi sensul vieții. Dar acest lucru îl facem într-un cadru dat. Nu putem să ne punem problemele fundamentale ale existenței în afara lumii în care trăim. Din păcate, omul contemporan, dominat de pragmatism și de mentalitatea unei societăți consumiste, nu prea mai reușește să vadă în lumea înconjurătoare decât un mijloc de care să dispună după bunul lui plac. De fapt, omul zilelor noastre, în autosuficiența lui ucigătoare, crede că i se cuvine totul. El trăiește cu sentimentul că poate dispune în mod arbitrar de mediul înconjurător, de semenii și chiar de Dumnezeu. În loc să personalizeze relațiile din cadrul triunghiului interrelațional Dumnezeu-om-cosmos, el le depersonalizează, transformând totul într-un mecanism al eficienței.

Trăim astăzi sub domnia cantității. După cum afirma Paul Ricoeur, asistăm astăzi la o criză a hipertrofiei mijloacelor în detrimentul scopurilor. Omul produce tot mai mult dar fără să mai știe de ce produce. În goana lui după comoditate, el inventează tot mai multe mijloace, tehnologii sofisticate, dar care îl îndepărtează de viața efectivă (de comuniunea cu Dumnezeu, cu semenii, cu întreaga creație). Relațiile interumane au atins o asemenea cotă a depersonalizării, încât nu mai e nevoie de o prezență efectivă a omului în cadrul acestor relații. De exemplu, printr-o simplă apăsare de tastă la bursa de valori se poate ruina o economie întreagă, influențând astfel o mulțime de oameni, fără a avea de-a face direct cu ei. E ciudat! Dar ar trebui ca aceste situații să ne dea de gândit.

Prin individualism, omul s-a îndepărtat cu mult de plinitudinea sensurilor existente în natură. El nu mai vede astăzi în mediul înconjurător decât o sursă pe care s-o exploateze discreționar. Omul lumii desacralizate a pierdut dimensiunea simbolului, prin mutarea centrului de greutate de la *a fi* la *a avea*. El se amăgește că există, crezând că ființează doar în măsura în care are. Ce trist! E o per-

¹ Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, p. 50.

spectivă dezolantă, care ne sărăcește enorm, privându-ne tocmai de bucuria autentică a vieții.

Omul societăților tradiționale a avut însă o altă viziune despre lume. Pentru el lumea era plină de simboluri, totul era învăluit de taină. Realitatea observabilă era fundamentată pe una nevăzută, lumea de aici nu exista și nu-și avea sensul decât în strânsă legătură cu cea nevăzută. Istoria religiilor demonstrează cu prisosință acest lucru.

Pentru omul arhaic, dar și pentru omul religios al societăților tradiționale de acum, spațiul nu e doar unul profan. Spre deosebire de omul contemporan, care privește spațiul ca mediu neutru (ne este indiferent dacă ne aflăm într-o biserică sau în afara ei), omul religios are o altă percepție a spațiului. Unele porțiuni din spațiu sunt calitativ diferențiate de altele, în sensul că ele poartă mai pregnant amprente sacrale, ale prezenței divine. Dumnezeu i se adresează lui Moise: "Nu te apropia aici, ci scoate-ți încălțăminte de la picioare, căci locul pe care calci este pământ sfânt!". Această prezență face ca unele locuri să fie mai bogate ființial și în semnificații decât altele.

Această percepție este anterioară oricărei concepții rationaliste și reduționiste despre lume. Experiența religioasă premerge oricărui *weltanschauung* produs de cultura modernă.

În viziunea omului religios, lumea poate exista doar în măsura în care ea se întemeiază ca manifestare a sacralului. Pentru a trăi în lume, observă Mircea Eliade, trebuie mai întâi să o întemeiezi, pentru că nici o lume nu se poate naște în haosul spațiului profan, care este omogen. Numai "descoperirea sau proiecția unui punct fix – 'Centrul' – echivalează cu Crearea Lumii"¹⁷.

Omul religios construiește imaginea lumii în jurul *axis mundi*, experiența spațiului sacru implicând un anumit mod existențial pentru omul însuși, care este influențat la modul concret și cotidian de aceste tipuri de experiență. Dar experiența spațiului sacru are implicații și asupra modului în care omul face experiența spațiului profan. Chiar pentru cineva care nu este pătruns de sentimentul re-

ligiosului, un anumit loc are o semnificație aparte, după cum un eveniment trăit de cineva dă aceluși om conștiința unicității locului în care a trăit respectivul eveniment. Locul în care am copilărit, spațiul concret în care am cunoscut o persoană dragă, locurile în care am petrecut clipe cu persoana iubită, dobândesc pentru noi o semnificație deosebită. În acest fel conferim spațiului o anumită "afectivitate", rezultată din trăirile noastre. Dar și prezența noastră în acele locuri reactualizează anumite sentimente, pe care le trăim la anumite cote de intensitate. Prezența în acele locuri nu favorizează doar derularea exterioară a unor amintiri, ci trăiri efective.

Astfel, chiar pentru omul secularizat, care a desacralizat lumea, spațiul este relaționat în mod distinct cu fiecare din noi. Și, mai mult decât atât, relația noastră cu spațiul contribuie la întărirea relațiilor noastre cu semenii. Faptul că mă aflu într-un loc în care am trăit mai multe clipe cu persoana iubită, nu mă face pur și simplu să-mi reamintesc acele momente, gândindu-mă la persoana iubită și la ce am trăit împreună în acele locuri, pot ajunge la noi trăiri, sporind în dragostea față de persoana îndrăgită. Înseamnă că spațiul nu e un teren neutru! Nu avem de-a face cu un spațiu golit de simboluri, și cu atât mai puțin de memoria experienței religioase.

Religiile lumii ne prezintă un om care este orientat în spațiu. Existența acelei *axis mundi* îl centrează și în același timp îi definește orientarea omului într-un anumit spațiu. Dar mai ales anumite spații sunt încărcate de sacru. Ele se dovedesc a fi adevărate praguri de trecere spre lumea nevăzută, în care e înrădăcinată cea văzută. În acest sens, simbolul din spațiu poate fi acea realitate care unește nevăzutul cu văzutul: din această perspectivă, bisericile sunt prin excelență spații care comunică cu nevăzutul.

În Vechiul Testament, Iacov, după ce a avut visul cu scara pe care coborau și urcau îngerii lui Dumnezeu, Domnul fiind în capul scării, a denumit acel loc *Betel* (casa lui Dumnezeu). Printr-o experiență specială, acel loc este consacrat într-un mod deosebit, această consacrare specială orientându-l pe om în lume sau având o influență concretă în viața sa obișnuită. Astfel, omul percepe lumea în care trăiește ca o lume inedită, pătrunsă de sensuri inefabile. Omul societăților tradiționale, prin viziunea sa profund religioasă, nu-și regăsește doar sensul său: el reorientează și întreg cosmosul.

¹⁷ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Humanitas, București, 1992, p. 22.

sacralizându-l, ceea ce înseamnă că omul organizează cosmosul în care trăiește.

Prin eforturile lui, el se străduiește să repare greșeala primordială a umanității. El știe și trăiește cu convingerea că își va găsi sensul deplin doar organizând și recunoscând sensurile adânci ale universului în care trăiește. În acest cosmos mitizat, simbolistica este extrem de variată, de profundă și sugestivă. Dar această organizare și sacralizare a cosmosului nu doar că-l face pe om să construiască praguri de existență, porți spre transcendent, ci îl face părtaș la o anumită cosmogonie. Omul își redescoperă astfel sensul originar pe care i l-a conferit Dumnezeu încă de la creație, de parțener la desăvârșirea creației.

Pentru omul societății tradiționale, spațiul este un cadru de comunicare cu alte lumi. El e în acest spațiu dat, dar are legături cu lumea nevăzută. El este convins că nu totul e "aici", ci acest "aici" îi e dat tocmai pentru a ajunge "acolo", între "aici" și "acolo" neexistând ruptură. Mai ales în anumite locuri ale spațiului, în care își duce existența de zi cu zi, omul are posibilitatea să experimenteze realitatea lumii de dincolo. Aceste locuri sunt praguri de trecere spre alte lumi. În general, omul religios își reprezintă universul pe trei nivele: spațiul celest, spațiul teluric și spațiul subteran (infernul). Legătura între aceste niveluri se presupunea a fi realizată prin existența unei *axis mundi*, a unei Coloanei care străbate universul, fiind Centrul lumii.

Numeroase mituri și tradiții din istoria religiilor atestă prezența unui vast simbolism al centrului lumii. Dar aceste mărturii nu pomenesc doar de existența unei axe a lumii, ci și de faptul că lumea în care trăiește omul se află în centrul axei respective, adică în centrul universului. Pământul, aflându-se la întretăierea dintre cer și subteran, trebuie să fie în centrul axei, așa încât lumea în care trăiește omul e centrul universului. Mai mult decât atât, spațiul consacrat devine un centru al lumii. Omul religios aspiră mereu să fie în centrul lumii, sau măcar într-o apropiere cât mai mare de centru. De aceea el încearcă să-și reprezinte locuința ca un centru al lumii.

Această dorință a omului de a fi în centru nu trebuie interpretată în mod egocentric. Dimpotrivă, o asemenea situație îl apropie real de semenii și de întreg cosmosul. Să luăm, de exemplu, cazul crești-

nismului. Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o cosmologie întreagă în *Mistagogia*, în care lumea e reprezentată ca biserică – care este expresia legăturii dintre nevăzut și văzut –, în care cerul coboară spre pământ iar pământul tinde spre cer. E viziunea ortodoxiei asupra bisericii.

Dar dacă întreg cosmosul poate fi reprezentat ca o biserică, cu atât mai mult biserica, în sensul de locaș de închinare, poate fi considerată centru al lumii. Nu întâmplător, biserica se află în centrul satului. Această situație conține un simbolism extraordinar: biserica fiind în centrul lumii, omul se află în centru când se află în biserică, și numai această poziționare a omului într-un spațiu specific îl face să trăiască deplin sensul existenței. Dar acest sens este fundamentat în comuniunea pe verticală cu Dumnezeu și pe orizontală cu semenii. Centrul în care se află nu-i expresia egocentrismului, ci plenitudinea comuniunii.

Membrii comunității se adună la biserică pentru a exersa aici relațiile interumane cele mai autentice, manifestate în gesturi concrete, în cuvinte. Fiecare e o prezență efectivă pentru celălalt. În acest spațiu, omul îl ajută pe semenul său să sporească în ceea ce are el mai bun. De fapt, a te situa în centrul lumii înseamnă a te situa în centrul existenței: cu alte cuvinte, înseamnă a fi în sensul vieții și a te mișca în acest sens, sporind.

Departe de a fi un teren neutru, pentru omul religios spațiul înseamnă un cadru plin de simboluri și dătător de sensuri, contribuind efectiv la ordonarea vieții omului. E foarte clar că pentru acest om cosmosul nu există decât asimilat unei lumi sacre. Viața în afara acestui spațiu sacru nu poate fi închipuită, e un nonsens și, dacă omul își pierde această percepție a sacralului, el consideră că viața nu mai merită trăită. Viața nu poate fi trăită decât într-un cosmos sacru și ea nu poate fi acceptată decât printr-o raportare la sacru! Cât de departe e această perspectivă de ceea ce trăiește omul contemporan.

Viziunea omului religios, prin contrast, evidențiază și mai mult concepția sterilă și searbădă a omului contemporan despre cosmos. Dacă pentru omul arhaic situarea în centrul universului înseamnă o actualizare a stării de comuniune, pentru omul de astăzi a fi în centru înseamnă a exersa un individualism pustiitor. Dacă pentru omul

religios a fi în centru înseamnă prin excelență a te raporta și a comunica cu o realitate metafizică, pentru omul secularizat a fi în centru echivalează cu recunoașterea sinelui într-o lume de care să dispună arbitrar. În primul caz, poziționarea omului în centrul universului e o expresie a ființării în raport cu divinitatea, pe când în al doilea caz e înțeleasă ca o posedare arbitrară a lumii. În primul caz, spațiul înseamnă apropiere de Dumnezeu și oameni, în al doilea spațiul e motiv de separare între oameni (a se vedea istoria războaielor pentru cucerirea de spații "vitale").

Sacralitatea cosmosului nu e redată doar prin coordonatele sale spațiale. Și timpul e perceput tot în sens sacru. Se poate vorbi la omul religios de o nostalgie a paradisului, în sensul de nostalgie după timpul originar, tendință de a recupera acest timp primordial. Omul trăiește cu nostalgia lui *illo tempore*. Pentru el fiecare clipă e o șansă de a recupera acel timp. Din acest punct de vedere, pentru omul arhaic timpul e reversibil (prezentul e o posibilitate de recuperare a trecutului!). Această situație e trăită intens la fiecare sărbătoare. Celebrarea sărbătorii evidențiază sacralitatea unui anumit timp. Fiecare sărbătoare reactualizează acel timp primordial, paradisiac, în care Adam vorbea cu Dumnezeu, nefiind o repetiție monotona a unor acte cultice; sărbătoarea e ocazia de transfigurare a timpului istoric în timp supraistoric, o șansă de transfigurare a prezentului efemer în veșnicie¹⁸.

Timpul sărbătorii este prin excelență *kairos*, un timp al lui Dumnezeu, în care se înlătură chinul datorat rupturii dintre transcendent și immanent.

"Sărbătoarea e sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toată realitatea concepută ca o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unificată și transfigurată. Durerea de a împărți existența în două – căci o asemenea durere există –, în lumea de aici și lumea invizibilă, care s-a precizat în dualitatea fenomen-noumen din filosofia kantiană, dispare în sfârșit în mare parte în sărbătoare și, în orice caz, nu mai

¹⁸ *Ibidem*, p. 64.

este un chin"¹⁹. Timpul nu mai e văzut ca un dușman care trebuie anihilat, ci mai degrabă un cadru revelator pentru posibilitatea contactului cu veșnicia. "Atunci încetează concurențele, limitările, problematizările, cerul devine marea frescă a vieții, omul capătă zelul de a înfăptui acordul complet cu Creatorul, cu existența generală, cu el însuși"²⁰.

În contrast, omul pragmatic al zilelor noastre subordonează timpul intereselor sale. De fapt, el nu mai trăiește în timp, ci sub domnia timpului. De multe ori el devine o victimă a propriei agende, sub presiunea unei vieți bulversate de agitație și stres. Inclusiv timpul sărbătorii și-a pierdut semnificația sacră. Vasile Băncilă observă:

"Azi nivelăm totul. Nu mai știm că existența are atâta valoare câtă sărbătoare realizează, cât suflu de sărbătoare pune în lucruri și gesturi. Nu știm și de aceea ducem o luptă surdă contra sărbătorilor în ceea ce ele reprezintă autentic... La moderni, sărbătoarea decăzând, timpul reapare ca zădărnici, ceea ce e cu atât mai dramatic cu cât omul de azi, fiind atât de frecvent imperialist, nu se resemnează ușor să i se anuleze absolutul dorințelor"²¹.

Și totuși, cum deja am observat, în anumite momente, chiar și omul dezrădăcinat din tradiție poate avea o altă percepție a timpului, ca și în situația unor locuri dragi. De exemplu, atunci când petrece clipe cu persoana iubită sau își reamintește de cei dragi, viața omului pare să fie racordată la o altă dimensiune a timpului. Acum pentru el timpul nu mai este dominat exclusiv de pragmatism, nu mai înseamnă doar bani. Aceste clipe sunt încărcate de o bucurie care forțează barierele efemerului. Acum timpul înseamnă viață!

În concluzie, pentru omul religios, timpul nu e o succesiune neutră de momente. Timpul este cadrul în care se desfășoară o sumă de evenimente, având o dimensiune calitativă. Omul religios, ancorat în tradiție, nu reduce continuumul spațiu-timp la un concept ab-

¹⁹ Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Anastasia, București, 1998, p. 56.

²⁰ *Ibidem*, p. 58.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

stract. Orice tradiție sacră surprinde relaționarea spațiului și a timpului cu lumea și viața. Este o perspectivă dinamică ce accentuează taina transfigurării omului și a întregului cosmos (transfigurare care poate să înceapă încă de *acum și aici*).

2.2 Timpul și spațiul în experiența creștină

Menirea noastră ca oameni este aceea de a regăsi (nu de a inventa!) sensul timpului dat de Dumnezeu. Posibilitatea existenței timpului este dată în cugetarea lui Dumnezeu, care a proiectat timpul ca dimensiune în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului la chemarea de iubire, veșnică, a lui Dumnezeu.

Cred că în această perspectivă trebuie înțelese cuvintele rostite de Ecclesiast: vreme e să te naști și vreme să mori; vreme este să rânești și vreme să tămăduiești; vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să iubești și vreme să urăști (*Ecclesiastul*, 2, 1-8). Aceste cuvinte nu ar trebui înțelese în sensul că omul ar dispune de timp și că are vreme să facă de toate: să se nască, să plângă, să rădă, să iubească etc. Omul nu dispune de timp, el trăiește în timp și are menirea să regăsească sensul încorporat de Dumnezeu în timp, să profite de "șanse", prin care se exprimă voința lui Dumnezeu.

Expresia "vreme este" nu înseamnă că omul *are* vreme. Este diferența fundamentală între *a fi* și *a avea*. Omul nu are timp, el este în timp. Și fiind în timp este capabil să actualizeze la momente diferite sensurile proiectate de Dumnezeu în timp. El se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu și, din această perspectivă, omul trăiește timpul ca o înaintare spre veșnicie¹.

Cum ne-am explica altfel că marii trăitori creștini au timp de toate? Pare că ei au mult mai mult timp decât oamenii obișnuiți; de fapt, ei *nu au* timp mai mult, ei *sunt* în timp. Oamenii duhovnicești au regăsit rostul firesc dat de Dumnezeu timpului. Acești oameni descifrează semnele timpului, identifică voia lui Dumnezeu exprimată în timp și fructifică timpul realizând ceea ce îi împlinește. Ei trăiesc adierea veșniciei încă de aici, *actualizează timpul*, pre-

făcându-l în eternitate. *Apocalipsa* (10, 6) arată că "timp nu va mai fi", ceea ce nu înseamnă anularea timpului, ci transfigurarea lui în eternitate, schimbarea modului său de a fi, prin omul care a ajuns la comuniunea cu Dumnezeu.

Ecclesiastul descrie explicit rostul timpului, după ce enunță vremea tuturor lucrurilor: "Pe toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și *la timpul lor*, el a pus în inima lor *veșnicia*, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit".

Fiecare lucru are un rost al său, un timp al său. Dumnezeu a pus dintru început în firea lucrurilor *veșnicia* ca stare potențială, care urmează a fi actualizată în timp, însă omul nu are de obicei corecta percepere, totală, a timpului. El nu depășește de obicei viziunea secvențială despre timp. Pe când pentru Dumnezeu nu este timp, este doar *veșnicie*!

Trebuie să înțelegem fiecare clipă ca o șansă de sporire a noastră în comuniunea cu Dumnezeu. Timpul ne e dat, e un dar pe care l-am primit, nu îl avem noi. Având această reprezentare asupra timpului, viața noastră poate fi înțeleasă în mod fundamental diferit. Înțelegând și trăind timpul ca pe un dar al lui Dumnezeu, avem șansa de a-l transfigura în *veșnicie*, dar numai în comuniune cu Dumnezeu, nu prin noi înșine.

Este foarte sugestiv că oamenii duhovnicești, și în general omul ancorat în tradiție, nu folosesc în exprimarea cotidiană afirmația "am timp", ci spun: "dacă dă Dumnezeu", "dacă îmi ajută Dumnezeu". Acești oameni fac anumite lucruri nu dacă au timp, ci dacă Dumnezeu le îngăduie, dacă îi ajută, dacă acestea se inseriu în voia lui Dumnezeu, trăind astfel cu știința că le îndeplinesc nu prin puterile proprii, ci în comuniune cu Dumnezeu.

Pentru a ajunge să trăiască o asemenea stare, e nevoie de a trăi viața ca o permanentă stare de rugăciune. De fapt, a trăi în timp înseamnă a trăi în sens, în viața reală. Riscăm să ieșim din viață în momentul în care percepem timpul în două situații extreme: când trăim *sub* timp (agitație, viteză, stress, devenind victime ale propriilor agende) și când trăim *în afara* timpului (așa zisele momente de plictisală). A învinge timpul înseamnă a trăi în el pentru a-l depăși, pentru a-l transfigura. Valorificarea lui trebuie înțeleasă într-un

¹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, p. 166.

sens superior celui pragmatic, ca bucurie de sensurile luminoase ale existenței, date de trăirea timpului: a câștiga timp nu înseamnă a obține cât mai mulți bani. A câștiga timp înseamnă a câștiga viață! Așa vom înțelege îndemnul paulin de a "răscumpăra vremea".

Timpul a apărut o dată cu lumea creată, dar e legat de veșnicie. Există o strânsă legătură între veșnicie, timp și creație. Timpul nu rămâne exterior creației, ci e condiția înaintării acesteia spre Dumnezeu, cadrul unei relații între Dumnezeu și creație, vizând viitoarea unire desăvârșită între Dumnezeu și lume, când timpul va deveni eon, similar eternității. Dinamica saltului creației din timp într-o lume transfigurată pentru veșnicie subliniază cât de mult creația este pentru Dumnezeu, cât de mult e legată de eternitatea lui Dumnezeu. Timpul, în experiența creștină, are un caracter eminamente eshatologic (în "Tatăl nostru" rostim: "vie Împărăția ta!"), dar este important ca experiența creștină a timpului să nu fie o simplă așteptare.

E necesară o distincție între *kairos*, un timp al lui Dumnezeu, care ne permite să trăim într-un mod autentic clipa, și *chronos*, un timp al oamenilor, monoton și liniar. Clipa kairotică recapitulează trecutul, dar într-o perspectivă eshatologică (și astfel trecutul, prezentul și viitorul se unifică), pe când clipa temporală este separată de trecut și viitor, trăire în monotonia unui prezent liniar. Timpul *kairotic* nu e fragmentat în trecut, prezent și viitor, ci e sacralizat în experiența duhovnicească, unind trecutul, prezentul și viitorul, într-un mereu *acum*²³.

În experiența creștină, timpul este indisolubil legat de veșnicie. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că "rațiunile timpului sunt în Dumnezeu"²⁴, ceea ce înseamnă că nu eternitatea e văzută din unghiul timpului, perspectiva fiind inversă: timpul se raportează la eternitate²⁵.

²³ P. Florensky, *Stălpul și temelie. Adevărului*, Polirom, 1999, p. 133. Cf. V.

Ciomoș, *Timp și eternitate*, Paideia, 1998, p. 149.

²⁴ Cf. pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul I, EIBMBOR, 1996, p. 125.

²⁵ *Ibidem*, p. 125.

Concepția personalistă și comunională a teologiei răsăritene face ca reprezentarea spațiu-timpului să poarte amprenta intersubiectivității divine. Spațiul și timpul nu sunt realități neutre, obiective, ci sunt raportate la Dumnezeu. Deși Dumnezeu rămâne transcendent continuumului spațiu-timp, el e prezent în lumea noastră, de unde posibilitatea sacralizării timpului și a spațiului. Timpul și spațiul reprezintă cadre în care sunt actualizate relațiile interpersonale dintre oameni și dialogul dintre Dumnezeu și creație. După cum sunt actualizate tendințele persoanelor umane, spațiu-timpul poate fi o realitate chinuitoare, despărțitoare, care implică distanța dintre subiecte (în situația când persoana e agentul propriului egoism), sau poate deveni o realitate sfințită, care să-i apropie pe oameni unii de alții și întreaga creație de Dumnezeu.

Această vedere personalistă asupra timpului se contura încă la fericitul Augustin, care îi atribuie o dimensiune interioară. Intuind dimensiunea psihologică a timpului, relaționând timpul cu sufletul, fericitul Augustin subliniază încărcătura lăuntrică a timpului, astfel încât avem de-a face cu un timp calificat, diferențiat, nu echidistant și neutru. El recunoaște că ceea ce este măsurat nu reprezintă natura timpului; concepția liniară și geometrizată nu oferă o soluție mulțumitoare în ceea ce privește natura timpului²⁷.

Perspectiva eshatologică asupra timpului ne ferește de păcatul triumfalismului, în care, din nefericire, cădem de atâtea ori. Adesea uităm de statutul nostru de pelerini în această lume ("nu avem aici cetate stabilă"; *Evrei*, 13, 14), iar această tendință foarte periculoasă, generatoare de autosuficiență, ne determină să renunțăm la responsabilități. Eludăm în acest fel exigențele cele mai înalte și mai imediate ale vocației noastre de creștini.

Timpul Bisericii e un timp al pocăinței, al convertirii (metanoia presupune o prefacere adâncă a mentalității și a modului de a fi)²⁸. Pentru depășirea autosuficienței, a tendinței triumfaliste, trebuie să observăm că, împotriva acestui timp al ambiguității, Mântuitorul Iisus Hristos ne oferă un timp al încercărilor (Hristos nu-i ține pe "căldicei"). Hristos nu ne-a promis un timp pașnic, ci dimpotrivă,

²⁷ Fericitul Augustin, *Confessiones*, EIBMBOR, 1994, p. 354.

²⁸ H. I. Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul European, Iași, 1995, p. 84.

un timp de încercări, când toți cei care ne vor da morții vor crede că oferă astfel o jertfă plăcută "dumnezeului" lor (cf. *Ioan*, 16, 2).

Timpul liturgic este prin excelență *kairos*, un mediu adecvat pentru depășirea comodității și a autosuficienței. Liturgia este laboratorul transfigurării spațiu-timpului. La începutul Sfintei Liturghii, diaconul anunță că timpul liturgic e vremea oportună de a fi cu Dumnezeu, de a realiza lucrurile pentru Domnul și asemenea lui. În Biserică, însă, nu doar momentele trăite în liturgie constituie oportunități pentru transfigurarea *chronosului* în *kairos*, ci și perioadele anului liturgic. Spre exemplu, vremea Postului Mare este perioada unui timp oportun, privilegiat. Acest timp este calificat și îl orientează pe om, prin pocăință, spre mântuire și desăvârșire. Postul Mare e timpul oportun pocăinței³⁰.

Mistagogia timpului liturgic depășește atât ciclicitatea orizontală a timpului cât și liniaritatea lui nediferențiată. Într-o asemenea viziune, deși ciudat, nu se mai poate reprezenta ciclicitatea timpului ca un cerc, reprezentare potrivită mai degrabă concepției omului antic despre timp, exprimând zădărnicia timpului înțeles ca destin implacabil. Dar timpul nu poate fi reprezentat nici printr-o linie continuă, marcată de o succesiune de clipe nediferențiate. Timpul liturgic, deși repetitiv și ca atare ciclic, este deschis spre verticală, marcând ascensiunea creației către Dumnezeu. Astfel, într-o mistagogie a timpului liturgic, se ajunge la o reprezentare în formă de spirală. Într-o astfel de mișcare ascendentă se depășește mișcarea circulară, în plan orizontal, proprie umanității căzute, înlănțuite de centitate³¹.

Conștientizând această dimensiune a timpului și trăind timpul conform exigențelor creștine, ajungem să sesizăm tot mai clar că sfințenia e menirea ultimă și cea mai înaltă a istoriei. În fața sfințeniei înțelegem caracterul eshatologic al prezentului trăit.

"Când medităm asupra vieții sfinților noștri, a marilor contemplativi, a misticilor, nu simțim că au cunoscut, în clipele lor privile-

giate, ceva ca o anticipare a stării nădăjduite? Viața la care au tins ei nu era de o natură diferită de aceea pe care ne-o va aduce eshatologia: la limită, am putea zice că pentru ei nu mai exista diferența esențială între a trăi în istorie și ceea ce va fi viața preafecită de dincolo de această istorie"³².

Sfântul este simbol al veșniciei prezente în timp. Această realitate este reprezentată de imaginea lui Melchisedec, despre care Scriptura spune că e "fără tată și fără mamă", neavând "nici un început al zilelor, nici un sfârșit al vieții" (*Evrei*, 7, 3). Aceste expresii vor să evidențieze faptul că Melchisedec se ridică la asemănarea cu Dumnezeu, depășindu-și, prin sfințenie (adică prin maniera divină de viațuire), propria condiție. Sfântul, ajungând la măsura îndumnezeirii harice, transfigurează, în experiența sa, timpul în veșnicie. Tranziția către eternitate nu e doar o problemă eshatologică ci ține de sfera vieții spirituale, independentă față de condițiile temporale sau non-temporale. Timpul și spațiul pot fi abolite în orice punct al vieții umane, chiar pe pământ, dacă sunt depășite prin virtute și viață duhovnicească, afirmă Panayotis Christou³³.

Sfântul Maxim înțelege textul din *Evrei*, 7, 3 în sensul că Melchisedec, prin stăruința în virtute și har, biruiește legea firii. Legea naturală presupune o naștere, un început și un sfârșit, dar nașterea duhovnicească, ridicându-se deasupra oricărei opoziții dintre trup și suflet, face ca întreaga ființă umană să fie pătrunsă de har, înveșnicindu-se. Sfințindu-se printr-o stăruitoare asceză, omul se împărtășește de harul necreat, așa încât, deși trăiește într-o existență naturală, în limitele timpului și ale spațiului, nu mai poate fi definit de această stare naturală. Prin virtute și cunoștință, îndumnezeindu-se, el și-a depășit firea. În acest fel, sfântul este caracterizat de starea de dincolo de acest veac, întrupând încă de acum slava celor viitoare³⁴. Sfințenia nu este circumscrisă de timp: ea este modul de a fi al veșniciei, un mod de viață situat dincolo de barierele spațio-temporale ale lumii create.

³² Henri Marrou, *op. cit.*, p. 91.

³³ Panayotis Christou, "Maximos Confessor On The Infinity Of Man", în *Maximos Confessor*, Fribourg, 1982, p. 144.

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, 1983, p. 139.

³⁰ Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 284.

³¹ *Ibidem*, p. 389.

Experiența sfintenției, ca viață dincolo de timp (dar posibilă în timp), nu înseamnă doar o stare a minții, de eugenie intelectuală, ci presupune că întreaga ființă, la modul cel mai concret, devine asemenea lui Dumnezeu. În acest fel, sfântul Maxim poate vorbi, referindu-se la Melchisedec, despre o întipărire văzută a lui Dumnezeu în sfânt până într-acolo încât sfântul devine icoană vie a lui Hristos. Sfântul devine asemenea lui Hristos, Arhetipul creației.³⁵

Aceeași perspectivă duhovnicească apare și în privința spațiului. Dumnezeu treime e mai presus de spațiu, dar e prezent în spațiul lumii în care trăim. Spațiul este perceput de teologia răsăriteană ca mediul în care se actualizează comuniunea dintre Dumnezeu și creație. Întocmai ca timpul, spațiul semnifică un interval care este dat pentru a fi depășit prin realizarea unei comuniuni cu Dumnezeu, între noi înșine și cu întregul cosmos.

Spațiul nu-i terenul neutru al unui univers rece. Configurat prin planul sau raționalitatea dumnezeiască, el poartă și amprenta subiectivității oamenilor care trăiesc în el, așa cum spațiul în care eram obișnuiți cu o anumită persoană ne face simțită prezența persoanei respective chiar dacă ea lipsește fizic.

Teologia răsăriteană a dezvoltat mereu această perspectivă dinamică a transfigurării. Taina creștinismului este transfigurarea creației. Poate tocmai de aceea, pentru ortodocși, rămâne emblematică sărbătoarea Schimbării la față. Nu doar umanitatea lui Iisus s-a împărtășit atunci de lumina necreată, ci întreaga creație. Universul fizic, al spațiului și al timpului, nu va înceta niciodată să existe. "Am ajuns la cunoștința că tot ce face Dumnezeu dăinuiește în veci", spune *Ecclesiastul* (3, 14).

Acest cosmos, desfășurat în coordonatele sale spațio-temporale, va fi transfigurat. Și aceasta se va face copleșind și depășind spațiul și timpul prin iubire. Nu se poate ajunge însă la acea stare de iubire desăvârșită printr-o anulare exterioară a spațiului și a timpului. Chiar dacă trăim într-o epocă a vitezei, nu avem cum depăși cele două coordonate printr-o creștere a vitezei exterioare. O vom face doar prin asumarea și interiorizarea lor, după ce vom fi ac-

³⁵ *Ibidem*, p. 142.

³⁷ Pr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, volumul I, p. 132.

tualizat toate sensurile încorporate de ele, în perspectiva eternizării lor.

Știință și teologie Spre o evaluare nouă a raporturilor¹

D. Costache

Dincolo de "insensibilitatea metafizică" a numeroși contemporani, pe care Christos Yannaras o pune pe seama inculturii științifice sau a pretenției gratuite de științificitate, se pare că vechiul și clasicul conflict între știință și teologie și-a mai tocit asperitățile, dacă nu prin maturitate, cel puțin prin politețea părților. În acest context, excesele care mai apar nu pot fi considerate ca simptomatice pentru noua relație care se conturează. Excesele la care mă refer sunt scientismul și evlavia proastă, manifestări ale modernei separații între public și privat.

Dacă Platon vorbea de exigența unei cetăți guvernate de filosofi, scientismul schimbă subiectul (nu și intenția), afirmând o societate dominată de noii eroi ai civilizației (sau poate civilizatori), oamenii de știință. Motivația e simplă iar soluția oferită, în stil scolastic, printr-un exercițiu logic, pretinzând a avea o evidență constrângătoare: (1) știința este singura cunoaștere autentică; (2) știința poate răspunde tuturor întrebărilor teoretice și poate să rezolve toate problemele practice; (3) este legitim să fie incredințate oamenii de știință toate afacerile cetății. Cu alte cuvinte, scientismul

¹ Textul de față, la origine o conferință susținută la Facultatea de Fizică a Universității din București (2 aprilie 1998, sub egida ASCOR), a mai fost publicat, într-o primă versiune, în *Almanah bisericesc* 1999, ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1998, și (modificat) în *Areopag* 2/1999. Aceasta este o versiune remaniată, din perspectiva progreselor pe care le-am făcut între timp.

² Despre postulatele scientismului, pe larg în cartea fizicianului francez Jean-Pierre Lonchamp, *Science et croyance*, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 211-212; de asemenea, Isabelle Moural & Louis Millet, *Précis de philosophie*

vrea să acrediteze ideea că singurul criteriu axiologic în sfera publică, criteriul prin excelență, nu poate fi decât cel științific. De cealaltă parte, ceea ce am numit evlavie proastă se manifestă ca retragere în sfera privată, de multe ori a iraționalității, în refuz față de orice știință. Interesant că, în *Epistola către romani*, sfântul Pavel critică atât cunoașterea orgolioasă cât și evlavie fără conținut.

În ceea ce mă privește, nefiind partizanul vreunui din cele două extremismе amintite mai sus, conflictul nu există. Aceasta nu înseamnă însă că nu văd un fapt important: că știința și teologia sunt două apropieri diferite față de realitate.

Problema conflictului se pune mai ales pentru rezultatele diferite la care se ajunge prin actul științific și prin actul teologic. Dacă teologul se străduiește *întru sfințenie*, omul de știință caută în mod evident *cunoașterea*. Altfel zicând, actul teologic presupune o transformare a întregii ființe umane în procesul cunoașterii, în timp ce actul științific vizează prioritar extinderea perspectivei umane sau mai precis lărgirea minții pe măsura realității percepute. Diferența notată este semnificativă, dar nu uriașă, de vreme ce nu sunt posibile nici cunoașterea fără un spor existențial și nici desăvârșirea fără cunoaștere.

Ceea ce le constituie în acte compatibile rămâne faptul că prin ambele se caută ieșirea din ignoranță și, implicit, din rigiditatea care ucide. Poate, de asemenea, și faptul că sunt, corelativ, două priviri care au nevoie una de cealaltă, dat fiind că una se ocupă mai mult de domeniul interiorității sau al subiectivității iar cealaltă de cel al exteriorității sau al obiectivității. Or, ceea ce ar trebui să aibă în vedere orice domeniu al cunoașterii și creativității umane este tocmai realizarea omului deplin.

Premise, interese și criterii diferite

În *Trilogia cunoașterii*, Blaga nu înceta să amintească faptul că orice cunoaștere este rezultatul metodei utilizate. Dacă așa este, în-

pour le monde technique, Éd. Universitaires, 1994, p. 94; Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 19 și 133-135.

seamnă că rezultatele diferite ale actului teologic și ale celui științific provin din premise, interese și criterii diferite.

Premisa actului științific e exigența descrierii lumii și a vieții, a realității în sine. Cel puțin pentru mentalitatea raționalistă a începuturilor modernității, aceasta însemna cercetare pură (știință pentru știință), dincolo de orice semnificație.

Terenul era deja pregătit în discursul cartesian, care contesta lumii fizice calitatea semnificației – în tradiție galileeană, pentru Descartes realitatea era numai geometrie, forme în mișcare. *Sapere aude!*, "îndrăznește să cunoști!"; astăzi este din ce în ce mai clar că deviza kantiană a luminismului nu desemna mai mult decât efortul romantic al descrierii exhaustive a lumii. Nu întâmplător era, de la Descartes, atât de importantă enumerarea, încercarea de a cuantifica (de a epuiza?) toate elementele necesare elaborării unei "idei clare și distincte". *Weltanschauung*-ul era doar o sumă de cunoștințe a cărui concretizare excelentă rămâne enciclopedismul și căruia i se aplică perfect butada lui Noica: după ce am cunoscut atâtea, a venit vremea să mai și înțelegem câte ceva (o versiune modernă a latinescului *non multa, sed multum*).

Astăzi este evidentă însă o mutație în mentalitatea științifică, un accent pe căutarea înțelegerii, a semnificațiilor chiar, accent care o deschide adesea către interpretare și finalism.

Teologia pornește însă dintru început de la o altă premisă: nu descrierea lumii este prioritară, ci înțelegerea ei. Teologul, chiar dacă aceasta acoperă de obicei o oarecare și nejustificată ignoranță în ce privește detaliile vieții și ale universului, caută semnificația lumii sau încearcă să o asume ca mesaj dinspre Dumnezeu. În ce mă privește, cred că el nici nu are posibilitatea unei alte opțiuni, dacă vrea să rămână fidel modului în care *Scriptura* își prezintă informația. Pentru că, bunăoară, referatul biblic despre crearea lumii și a omului nu este propriu-zis o istorie sau o știință a creației (cum s-au înșelat mulți a crede), ci un discurs prin excelență teologic, față de care istorisirea genezei umane și cosmice are rolul secundar de argument: ceea ce e, vine de la un singur Dumnezeu: de unde coerența întregului și a părților. Așadar, teologul nu se poate ocupa în primul rând cu descrierea lumii, ci de urma lui Dumnezeu în lu-

me. Pentru el, lumea se lămurește prin trimiterea ei permanente spre Dumnezeu.

Căutând acum *înțelegerea* lumii, știința se colorează mistic, în timp ce teologia, profitând de imaginea realității pe care i-o pune la dispoziție știința, are posibilitatea unei noi contemplări a lumii¹. Aceasta nu înseamnă însă că cele două demersuri se pot confunda. De altfel, confuzia este exclusă chiar și în condițiile în care metodele lor sunt, cel puțin formal, în cazul raportului dintre teologia răsăriteană și cercetarea științifică, aproape identice.

Mă refer la faptul că ambele acceptă cunoașterea ca rezultat al unei filtrări complexe, într-un demers experimental-verificaționist. În cazul științei, este vorba de (1) teorie, de (2) experiment și de (3) consensul comunității științifice. În ce privește teologia, este vorba de (1) formularea unei dogme sau pur și simplu de o concluzionare nouă pe marginea credinței, de (2) verificarea consecințelor dogmei sau a noii concluzii în laboratorul liturghiei, al experienței creștine, al vieții Bisericii, și de (3) exprimarea tuturor sau a majorității Bisericilor locale în favoarea formulării respective. Mai mult, forma adesea matematică prin care se exprimă cele mai multe științe (din categoria *hard sciences*, legate de fizică) nu e deloc străină teologiei, dacă ne gândim la ecuațiile prin care sfântul Maxim Mărturisitorul căuta să expună conținutul credinței în secolul al șaptelea, încercare înțeleasă în mod eronat de obicei, ca speculație numerologică de factură ocultistă.

Dacă metodele lor, chiar similare, nu duc la identificarea celor două demersuri, e pentru că premisele lor presupun conținuturi diferite, conținuturi care se exprimă deja în sensul unor criterii diferite. Asupra acestora voi reveni după discutarea intereselor celor două domenii.

Dincolo de similaritatea metodelor și de apropierea perspectivelor (semne ale maturității ambelor domenii), știința și teologia rămân diferite și pentru divergența intereselor, la nivelul concret al cărora se manifestă premisele discutate mai sus. Mentalitatea religioasă, structurală oricărui act teologic, e dominată de utilitar, deși

¹ Cf. cardinal Paul Poupard, "Science et foi: pour un nouveau dialogue", în *L'osservatore romano*, nr. 19/7 mai 1996, pp. 9-10.

în mod curent i se atribuie o conotație foarte abstract-idealistică. *A ști pentru a face, a înfăptui pentru a deveni*, acesta este cuvântul de ordine. Teologul nu e interesat decât de ceea ce îl poate conduce la plusul existențial, la viața îmbogățită; cu alte cuvinte, el selectează permanent, se obligă mereu la restrângerea ariei de investigație, restrângere care nu trebuie înțeleasă cantitativ însă, ci în sensul concentrării, al direcționării precise a interesului, al intensificării, așa încât prin ceea ce cunoaște să devină mai mult (să se identifice cu ceea ce cunoaște, să facă din cunoaștere – cum înțelegea Aristotel – propria sa ființă). Teologul nu caută ineditul; el explorează un dat inepuizabil.

La rândul său, mentalitatea științifică e dominată de curiozitate, dincolo de utilizările rezultatelor ei în tehnică, utilizări secundare de altfel față de interesul prioritar al actului științific, *a cerceta pentru a ști*. Aventura cunoașterii în sine. Aceasta înseamnă că, dincolo de pragmatismul prin care este în mod obișnuit caracterizată, știința este funciar mai "teoretică" decât teologia. Poate că de aceea devine adesea poezie sau, cum o vedea Einstein, religiozitate².

Îmi pare foarte important, de aceea, demersul lui Anton Dumitriu, care afirmă necesitatea schimbării mentalității de tip european în direcția edificării omului prin cunoașterea care, până nu de mult, l-a ocolit sau strivit: "a cunoaște realmente înseamnă a fi", spune el. În același timp, nu pot să nu observ simetria perfectă a istoriei științei antice grecești și a celei moderne, amândouă străbătând aceleași etape, cunoscând aceleași vârste: mitică, pozitivistă și mistică.

Toate reperele amintite trimit însă la criterii diferite întru cercetarea realității. Drumul străbătut de teolog este *în adevăr*; el pornește de la datul revelat, de la o certitudine – faptul revelării absolutului în trupul uman și în mijlocul lumii, prin Hristos –, căutând să se

² Cf. Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, 1992, pp. 244, 254 și 273.

² Cf. Anton Dumitriu, *Culturi eleece și culturi heracleitice*, Cartea românească, 1987, pp. 197-198.

plaseze în aceasta, să se identifice cu ea, să o trăiască pentru a experimenta astfel întregul adevăr ascuns în acel dat revelat. După sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul e preocupat să contemple în origine (în cazul nostru, datul revelat) finalul, după cum, abia ajuns la acest sfârșit, poate înțelege autentic posibilitățile date în acel început (*Alfa* și *Omega* se explicitează reciproc).

Pe scurt, el nu acceptă alt drum în afara celui descris și deschis deja "de sus"; altfel spus, a renunțat la triumfalismul gândirii umane, la revendicarea acesteia de adevăr autonom, fie și construit progresiv, cum vroia Anton Dumitriu¹. Opoziția lui e motivată clar de utilitarismul mentalității religioase.

Drumul străbătut de omul de știință e însă *spre adevăr*: fără teamă, el pornește adesea, iconoclast, dacă nu de la cartesiana îndoielă, cel puțin de la o intuiție care neagă tot ceea ce se știa până atunci, sau ajunge la un rezultat de negândit la începutul cercetării și, important de amintit, de prea puține ori reflectând la utilizările descoperirii sale (cred că această notă rămâne în vigoare chiar și astăzi, când el este plătit să cerceteze ceva). Pe scurt, efortul lui rămâne în mod necondiționat cerut de curiozitate, iar motorul acesteia rămâne incertitudinea.

După Karl Popper, știința nu poate progresa decât verificându-și permanent pozițiile, renunțând la orice atașament comod față de certitudinile sale de la un moment dat. Sintetic, drumul cunoașterii științifice spre adevăr se desfășoară după schema $P_1 - TT - DC - P_2$, unde prima problemă (P_1), formulată ca teorie testabilă, demonstrabilă (TT) este supusă discuției critice (DC) și soluționată prin evidențierea unei probleme noi (P_2)².

Pe scurt, și geometric vorbind, drumul teologiei este unul al verticalei, al aprofundării viziunii, în timp ce drumul științei este al orizontalei, al acumulării datelor.

¹ Cf. *ibidem*, p. 141.

² Cf. Karl R. Popper, *Metodologia științei*, Trei, 1998, pp. 187-190 și 204-213.

Provocarea științei

Dincolo de diferențele descrise, este un lucru cert că teologia nu mai poate evita luarea în calcul a datelor oferite de cercetarea științifică. Chiar dacă penetrează mai greu în rândul maselor, mulțumite de victoriile superficiale ale modernității¹, rezultatele științei se impun treptat ca premise ale unei noi mentalități (conținând și premisele unei noi axiologii, sau ale unei axiologii, până acum refuzată de paradigma "clasică", naturalistă). Or, diacronic active, Biserica lui Hristos și ceea ce ar trebui să fie conștiința ei vie, teologia, trebuie să se introducă în noua mentalitate dacă vor să fie luate în calcul și, mai ales, dacă vor să fie eficiente întru însemințarea credinței pe solul (cultivat de acum artificial al) conștiinței umane. Mai precis, Biserica și teologia ei trebuie să vorbească și limba științei, așa cum au învățat să comunice cuvântul lui Hristos în limba filosofiei grecești, spre exemplu.

Dar provocarea științei presupune ceva mai mult: imaginea științifică a universului și a vieții deschide teologiei posibilitatea unei noi contemplări a realității. Pentru a fi explicit, dacă biologia antică se oprea la organe, permițându-i sfântului Pavel celebra comparație a Bisericii cu trupul, unde fiecare organ împlinește o funcție în beneficiul întregului, biologia contemporană, pătrunzând în taina celulei vii, ne permite să întrezărim *sobornicitatea* până la articulațiile infime ale vieții. Fizica, la rândul său, dezvăluie aceeași structură în ultimele temeiuri ale realității microcosmului subatomic, unde totul există ca interferență a energiilor relaționale, cum observă J. Moltmann: "fiecare monadă are multe ferestre", astfel că toate "trăiesc una în alta și cu alta, din alta și pentru alta"². În acest sens, Teilhard de Chardin spune că, dacă la nivel uman există foarte evident și intens conștiința și iubirea, este pentru că au fost pre-

¹ Despre acestea, vezi Dumitru Popescu & Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Libra, 1997, pp. 22-23. De asemenea, ca nedumerire pentru lipsa de rezonanță "ideologică" a multor certe revoluții în știință, K. Popper, pp. 43-47.

² Jürgen Moltmann, *God in creation. An ecological doctrine of creation*, SCM Press, 1985, p. 17.

zente ca demersuri instinctive la nivelurile infinitezimale ale realității¹

Este cât se poate de clar că nu de știință trebuie să se teamă teologul, ci de neadevăr. Interesantă în acest context atitudinea sfântului Vasile cel Mare, care, sesizând problemele cosmologiei grecești, recomanda tinerilor creștini nu să refuze, ci să studieze critic înțelepciunea profană, apelând la analogia comportamentului albinei care nu coboară în orice floare și din floare ia numai ceea ce îi trebuie².

Descrierea științifică a lumii este pentru teolog revelarea altor și altor gânduri ale Creatorului. El știe că, după sfântul Maxim, rațiunile sau modelele diverselor părți ale universului, preelaborate de Logosul divin, nu se împlinesc dintr-o dată, ci numai atunci când înțeleptul Creator consideră să le activeze³. Acest model dinamic al creației ca eveniment continuu (descriș, într-o măsură, de ontologia heisenbergiană) exclude orice reticență față de rezultatele cercetării științifice (desigur, teologul nu poate să accepte *tale quale* și interpretările comode ale rezultatelor științei); dacă Dumnezeu nu a activat încă toate rapunile pe care le-a gândit mai înainte de existența creației sale, dacă universul este antrenat într-o devenire log(os)ică ale cărei etape sunt anticipat elaborate, nu există nici rațiune care să-l împiedice pe teolog să contemple rezultatele cercetării științifice. Nu impunerea unui alt model științific trebuie să fie lupta teologului, ci înțelegerea gândirii Creatorului, gândire întrupată, plasticizată în obiectele pe care le constată știința.

Am în vedere aici așa-zisul creaționism științific, ideologie la modă printre unii dintre oamenii de știință și teologii occidentali, care vor să justifice opiniile lor despre facerea lumii (pe care le pun pe seama Scripturii, citită de fapt printr-o grilă mitică) prin interpretarea forțată a rezultatelor cercetării (despre acestea, spre exemplu, Stephen Jay Gould, *Adam's navel and other essays*, Penguin Books, 1995, care prezintă un caz trist, al britanicului Henry Gosse,

¹ Cf. *Le phénomène humain*, Seul, 1970, p. 268.

² Cf. *Omilia la hexaemeron*, I, 23; *Omilia a XXII-a. Către tineri*, 2 (ambele în PSB 17).

³ A se vedea, spre exemplu, *Ambigua*, 7e (PSB 80).

potrivit căruia Dumnezeu a "trucat" straturile geologice pentru a părea că a fost străbătută o îndelungată istorie, când totuși lumea a fost făcută în doar câteva mii de ani...). Din nefericire, comoditatea acestei soluții îi atrage și pe mulți dintre ai noștri. Abordări teologice ale problemei la: J. Moltmann, pp. 190-197; D. Popescu & D. Costache, pp. 118-123.

De fapt, numai evaluând descrierile realității concepute de oamenii de știință își poate aduce teologul la rândul său aportul, că aceștia acceptă sau nu demersul său. Mă refer la faptul că numeroasele aporii formulate de cercetarea științifică îi permit să intervină, nu în sensul de a prelua el efortul acestei cercetări (deși istoria științei consemnează angajarea unor iluștri clerici occidentali), ci în sensul aplicării unei exegeze tradiționale, din perspectiva revelației și a conștiinței eclesiale, exegeză care poate să furnizeze "veriga lipsă" ori luminarea din interior a acelor aporii, mai ales că știința însăși caută astăzi o teorie unificată care să-i permită înțelegerea lumii, a acestei realități pe care până acum nu a făcut decât să o cerceteze și să o descrie.

Din ce în ce mai des, eroii științei adoptă un limbaj de tip apofatic, exprimând rezerve față de ceea ce știm momentan sau chiar față de posibilitățile noastre cognitive. Este impresionantă mutația dinspre triumfalismul propriu secolului trecut spre limbajul incertitudinii. Se vorbește, spre pildă, de șansele între care se mișcă universul și viața, de opțiuni și de demersuri ale realității care au favorizat existența noastră: se afirmă o curioasă ingeniozitate a cosmosului și a vieții, o lungă serie de "soluții" ale devenirii universale, coincidențe neîntâmplătoare care parcă vizau apariția și devenirea omului¹.

Se ajunge până la propunerea unor soluții de ordin metafizic (beneficiind însă de o solidă argumentare științifică) pentru lămurirea decentă a acestor aporii, cum este cazul principiului cosmologic antropic, potrivit căruia (în formula tare, reproșabilă) "univer-

¹ Vezi, spre exemplu, Hubert Reeves, *Răbdare în azur. Evoluția cosmică*, Humanitas, 1993, pp. 11 și 170; John D. Barrow, *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 37-42.

sul este așa pentru că noi existăm”¹. Sau, constatându-se ciudata isotropie a două microparticule care nu se află în cauzalitate directă (locală), în relație fizică, se recurge la afirmații de genul că ar fi vorba de o “influență imanentă [grijulie precizare, dar nu insolită pentru cosmologia Bisericii răsăritene, centrată pe Logosul implicat energetic în creație] și omniprezență pe care cu greu o putem caracteriza precis”².

Unii oameni de știință, mai ales fizicieni, cum e cazul lui Basarab Nicolescu, sesizează faptul că, deja fiind în stare să recunoaștem existența a cel puțin două niveluri ale realității, cel micro și cel macrocosmic, e cazul să facem un pas mai departe, căutând a le corela. Ceea ce solicită recunoașterea unui alt nivel, integrator, al sacralului³.

În acest punct ar putea interveni teologul, mărturisind credința Bisericii lui Hristos într-o raționalitate a universului și a vieții, într-o devenire cosmică susținută constant de energiile dumnezeiești necreate, fluxuri și valuri nesfârșite ale Logosului Creator și Organizator, care nu acționează supraadăugat devenirii creației, ci inserându-se în aceasta și exprimându-se prin posibilitățile acesteia⁴. Un model de operare aplicabil și azi regăsim, în secolul al șaptelea, la sfântul Maxim Mărturisitorul.

Uimitor de “contemporan” cu noi prin mentalitate, dincolo de haina terminologică ce îl desparte de noi (și trebuie să recunoaștem, atât geniului cât și inspirației, privilegiul de a fi mereu în contemporaneitate cu indiferent ce timp), sfântul Maxim interpretează devenirea cosmică prin distincția între λόγος φύσεως (rațiunea de a fi) și πρόνος ὑπάρξεως (modul existenței, al ființării), afirmând că oricărei ființe îi precede un “logos”, o paradigmă sau rațiune preelaborată de Dumnezeu, care constituie setul de calități și posibilități definitorii pentru acea ființă. Ființa respectivă – este valabil

și pentru univers, și pentru orice parte a lui – nu are actualizate însă de la început toate posibilitățile date în rațiunea sa constitutivă. ci parcurge un drum (*troposul*, modul existenței, energia ei) de successive *systole* (contrageri, intensificări) și *diastole* (extinderi)¹ – susținut de puterea activă a Celui care a gândit ființa și drumul acesteia – până la epuizarea posibilităților sale, până la deplina realizare.

Este vorba de un model care depășește dilema cosmologilor contemporani – cauze precedente universului, sau cauze activate în timp? – integrând planul divin preelaborat și mișcarea “naturală” a universului prin faptul că Dumnezeu e mereu prezent și activ în inima creației sale, patronând drumul acesteia spre forma sa ultimă, veșnică (evident, nu este vorba de un univers al entropiei, ci al evoluției complexificative, al organizării sau melioristic).

Imaginea propusă de sfântul Maxim reia de fapt o afirmație a sfântului Grigorie Teologul (sec. al IV-lea): “rațiunea acestora [a lucrurilor, a părților universului] a primit ființa [a fost preelaborată] o dată pentru totdeauna, dar realizarea lor continuă și acum” (*11 patra cuvântare teologică*, 11).

Teologul poate aduce astfel lumină în ceea ce pare doar nedumelire insolubilă și, mai ales, poate releva un sens al întregii devenirii cosmice. Aceasta cu atât mai mult cu cât numeroși cosmologi propun astăzi, după cum aminteam și mai sus, modele finaliste².

În ceea ce mă privește, cred că multe din rezultatele și teoriile științifice de astăzi justifică și fertilizează gândirea teologică, permițându-i să înțeleagă mai profund anumite postulate și articulații ale

¹ Cf. J. P. Lonchamp, p. 178.

² Cf. H. Reeves, p. 215.

³ Cf. Basarab Nicolescu, pp. 147-150.

⁴ Este demn de remarcat, în această privință, efortul părintelui prof. Dumitru Popescu de a articula cele două perspective; a se vedea, spre exemplu, lucrările sale: *Teologie și cultură*, pp. 97-112; *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 186 ș.u.

¹ Afirmațiile Mărturisitorului contrazic aserțiunea lui Hawking, potrivit căruia nimeni, până în secolul nostru, nu a sugerat un model al expansiunii sau al contracției universului (cf. *Scurtă istorie a timpului*, p. 19). Este un exemplu cât se poate de concludent pentru ignorarea, de către lumea modernă, a valorilor gândirii patristice (etichetată mereu drept “bizantină”, într-un sens nepotrivit), dar și pentru faptul că teologia noastră nu s-a angajat încă în propunerea acestor valori într-o formă explicită și inteligibilă astăzi.

² Cf. J. P. Lonchamp, pp. 176-177.

credinței, așa cum a fost exprimată ea în tradiția biblică și de Sfinții Părinți. Dacă Biserica occidentală, vrând să facă din filosofie o *ancilla theologiae*, a creat premisele științei moderne, adică s-a anulat pe sine, știința pare a se propune discret teologiei de acum ca o nouă *ancilla*, dar nu cerșind drept de cetate și nu pentru a distruge, ci pentru a ajuta teologia – care, prin unii reprezentanți ai săi, pare să fi rămas în cadrele vechii reprezentări a lumii – să restabilească contactul cu realitatea.

Fără a insista, dau aici câteva asemenea exemple: teoriile despre Big Bang și universul inflaționar, despre începutul și expansiunea universului, lămurește afirmația biblică despre lumina de la începutul creației într-un sens mai concret decât cel de "lumină spirituală"; problematica separării între noapte și ziua din prima etapă a lumii poate fi tradusă prin cele două perspective ale realității, microcosmul subatomic și, respectiv, macrocosmosul (sau, numai cuantic, potențialitatea și actualitatea); atracția universală explică foarte bine ceea ce *Scriptura* numește "tărie" (și căreia, încă din sec. al IV-lea, sfântul Vasile cel Mare îi dădea o conotație dinamică); proprietatea paradoxală a realității de a fi în cele din urmă energie relațională, țesătură a particulelor microcosmice, confirmă ideea sfântului Maxim despre *schesis*-ul ființelor, văzut simultan ca proprietate caracterizantă și putere relațională; fluxul microparticulelor numite "neutrino", străbătând fără obstacol orice zonă cosmică, oferă o analogie pentru energiile divine care penetrează creația fără a o deturna din mersul său, susținând devenirea acesteia de fapt; concepția sfântului Maxim despre raportul de reciprocitate dintre întreg și părțile sale este confirmată de observația contemporană a prezenței întregului în părțile componente (teoria fractalilor și imaginea holografică); isotropia părților în mișcare ale universului, deși nu toate se află într-o cauzalitate directă (fizica nonseparabilității), confirmă tema patristică a raționalității cosmice; rezonanța actului de observare în realitatea microcosmică, mai precis corespondența și interferența observatorului și a realității, confirmă tema biblică a consecințelor cosmice ale căderii primilor oameni și a dimensiunii cosmice a mântuirii săvârșită de Hristos etc.

În loc de concluzie

"Bătăia de aripi a unui fluture la Tokyo stârnește un uragan la New York", se spune în lumea meteorologilor, și probabil nu e vorba numai de o referire la oarecare amintiri din ultimul război mondial. Un minim gest uman determină poate o catastrofă într-un colț al universului, după cum într-un episod din *Twilight zone* se afirma că Fiul lui Dumnezeu s-a născut omenește cu costul aprinderii unei supernove (în neștiința mea, zic totuși că supernovele nu se ocupă de obicei cu ghidarea magilor spre Betleem).

Dar aceasta înseamnă și faptul că Evanghelia învierii, proclamată de comunitatea creștină în fața bisericii în noaptea de Paști, se constituie într-o veritabilă *evanghelie* ("veste bună") pentru cosmosul întreg, după indemnul Domnului: "mergeți în toată lumea și predicați întregii creații vestea bună!" (*Marcu*, 16, 15). E vestea bună care se manifestă ca putere de reconstrucție permanentă a universului. De aceea cântă Biserica în canonul Învierii: "Acum toate s-au umplut de lumină: cerul și pământul și cele dedesubt [infrastructura lumii!]; de aceea să prăznuiască toată făptura învierea lui Hristos, prin care s-a întărit".

Motivele enumerate exclud, cred eu, ideea unui conflict. Acesta rămâne, desigur, pentru cine îl dorește neapărat și pentru anumite poziții ideologice, străine în egală măsură de spiritul științific și de teologie, însă nu mai apare ca război generalizat și fără soluție între două mentalități radical contrapuse. De asemenea, dacă nu mai este cazul unui asemenea conflict, aceasta nu înseamnă neapărat că știința și teologia trebuie să se întâlnească imediat. În ce mă privește, și după sfântul Maxim zicând, nu mi se pare să se fi activat încă deplin rațiunea dumnezeiască a întâlnirii, deși aceasta ar putea fi fructuoasă pentru ambele. Important este însă că niciuna din ele să nu se mai închidă în certitudinile sale conjuncturale, ceea ce poate fi distructiv pentru amândouă: teologia care ignoră datele științei se lipsește astăzi de vehiculul cel mai direct al mărturisirii Adevărului către mintea omului contemporan, iar știința nu mai poate scăpa de utilizarea irațională a rezultatelor sale și nici nu poate împlini idealul desăvârșirii umane.

III

Realizări și perspective

Virtualitate și actualitate

De la ontologia cuantică la cosmologia antropică
a părintelui Dumitru Stăniloae¹

D. Costache

Făptură amestecată din orgoliu și smerenie, cum spune slujba ortodoxă a înmormântării mirenilor, omul este, în pofida infinității sale cantitative în univers, *centru de perspectivă* (contemplativ) și *centru de construcție* (organizare) în creația lui Dumnezeu. Și aceasta pentru că, așezat în mijlocul lumii ca imagine a lui Dumnezeu, omul este asociat la marea oikonomie a introducerii făpturii în eternitatea vieții divine. Din această perspectivă, nedespărțit de Dumnezeu și nedespărțit de creație, orice progres omenesc în cunoaștere și în viețuirea teologică antrenează universul pe un drum ascendent, către starea de "cer nou și pământ nou".

Aceasta este infrastructura cosmologiei antropice, background-ul concepției părintelui Dumitru Stăniloae despre sensul prezenței și al făpturii omenesci în univers.

Intervenția mea încearcă să arate cum, în pofida unei teribile rezistențe din partea multor medii – chiar și teologice (pe urmele mai vechi ale origenismului și pietismului) – față de acest model, medii

¹ Referat susținut în cadrul celei de-a patra secțiuni ("Cosmologia și implicațiile ei ecologice") a Simpozionului internațional "Părintele Dumitru Stăniloae" (București, 2-4 octombrie 2000), organizat de Patriarhia Română și de Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din București.

prea mult dependente de separația modernă între uman și cosmic, între mental și fizical, părintele Stăniloae a reușit să rămână în egală măsură tradiționalist (urmând linia descrisă mai sus) și contemporan (fiind receptiv la noua paradigmă cosmologică).

Strict, expunerea mea vizează: (1) descrierea separației moderne între minte și realitate, cu implicațiile sale pentru civilizație și conștiința religioasă; (2) semnalarea principalelor repere ale noii concepții științifice despre realitate; (3) modul în care, urmând tradiției patristice, părintele Stăniloae a reușit să contureze o nouă și puternică imagine teologică – apelând la posibilitățile științei timpului nostru – a sensului prezenței umane în univers.

I Minte și realitate în lumea modernă

Dacă sistemul cartesian marchează debutul epocii moderne, trebuie să căutăm aici, în acest sistem, principalele propuneri ale noului tip de gândire, caracteristic lumii moderne. Și într-adevăr, contestând orice cunoștință dată/prefabricată și orice autoritate exterioară conștiinței umane, Descartes a deschis era unei cugetări raționaliste. În principiu, raționalismul cartesian vroia pe de o parte să pună conștiința omului în centrul cunoașterii iar pe de altă să simplifice cunoașterea, astfel încât aceasta să corespundă unor criterii inerente minții, de claritate și distincție.

În acest efort *antropocentric*, de adjuicare în favoarea omului – fără vreun apel la Dumnezeu, la revelație – a domeniului cunoașterii, un punct important a fost acela de operare a unei simplificări, a unei radicale separații conceptuale între om/conștiință (*res cogitans*) și lume/materie (*res extensa*). Influențat de istoria scolastică a culturii occidentale – cu direcțiile diferite ale augustinismului (interesat de interioritate, de subiectivism) și tomismului (centrat pe exterioritate, obiectivism) – și de sistemul cosmologic copernican-galileean (în care, pentru prima dată, nu mai trebuia luată în calcul prezența umană pentru descrierea universului), Descartes a ajuns la concluzia că mintea și materia sunt realități de ordin complet diferit și că funcționează după legi complet diferite.

Dualismul cartesian minte-materie, cu toate că, spre deosebire de sistemul aminat, făcea loc și omului – chiar în sensul unei pre-

kantiene "cotituri copernicane" (I. P. Culianu observă că expresia lui Kant nu era tocmai fericită, de vreme ce nu atât Copernic cât Nicolaus Cusanus este răspunzător pentru invenția universului infinit și descentrat) –, nu era în stare să mai susțină centralitatea *constructivă* a prezenței umane în univers, mulțumindu-se cu ideea omului-centru de perspectivă.

Din acest moment, și pe fondul mai vechi al creaționismului scolastic (dacă toate sunt date, dacă toate sunt create în stare de perfecțiune, omului nu-i mai rămâne decât să contemple pasiv ordinea desăvârșită a lumii), cultura modernă avea să ajungă la ideea de insignifianță fizică a omului în cosmos (tot astfel cum, paralel, se concluziona insignifianța lui Dumnezeu pentru universul infinit, dominat de legi mecanice) și, corelativ, să cunoască o separație radicală între științele umane (*soft sciences*) și cele naturale (*hard sciences*).

O consecință a separației a fost faptul că, fără o perspectivă teologică și antropică, universul a fost considerat a fi lipsit de direcție. Lumea nu mai părea să aibe sens, semnificativ fiind absența oricărei preocupări a lui Descartes pentru reprezentarea finalistă a realității. Astfel, universul e constituit din spațiu și mișcare, din forme aflate în raporturi exterioare și din ordine (*ordo et mensura*), așa încât nu poate fi propriu-zis înțeles, interpretat, ci numai descris, studiat analitic, cu mijloacele științei¹.

Dintr-o perspectivă a mentalității și a culturii europene (fără referire la religioasă), gândirea cartesiană se constituie în punctul originar a două demersuri: *știința modernă* și *filosofia idealistă*, în care putem totuși recunoaște cele două poziții teologice medievale, tomismul și augustinismul, evident secularizate însă. Cea dintâi, știința, a rămas la ideea de obiectivitate conferită de expresia matematică a rezultatelor (și ignorând obstinat implicațiile conștiinței, lumea va-

¹ Cf. *Discurs despre metodă*, 6. Despre implicațiile dualismului cartesian pentru pierderea posibilității de înțelegere a realității, fapt cu eficiență corozivă asupra "fundamentelor filosofice ale valorilor umane", *vide* Henry P. Stapp, *Rațiune, materie și mecanică cuantică*, ed. Tehnică, 1998, pp. 174 și 226-227.

lorilor, cum observă Heisenberg)¹, iar a doua, filosofia, blocată în subiectivitate, a continuat să afirme importanța conștiinței, să construiască diverse etici și axiologii (dar făcând abstracție de domeniul macrocosmic). Important pentru demersul meu este faptul că dualismul cartesian a devenit principiu, premisă ideologică mai exact, pentru evoluția științei clasice și a mentalității moderne, până în zorii secolului XX (până la teoria relativității și mai ales până la teoria cuantică).

În forme extreme, dualismul modern s-a repercutat atât în planul civilizației cât și în cel al religiei. La nivelul civilizației, această cotitură se manifestă ca mentalitate imanentistă (fără Dumnezeu) și naturalist-materialistă (fără spiritualitate), transpusă concret în progresul științei și al tehnologiei, având drept rezultate depersonalizarea din ce în ce mai accentuată a relațiilor sociale și transformarea irațională a naturii. La nivelul religiei, aceeași cotitură apare ca transcendentalism (numai Dumnezeu), spiritualism (suflet fără trup) și evazionism (abandonarea lumii), contribuind la alienarea omului modern, și așa zguduit, în ultimele secole, prin schimbarea rapidă a paradigmatelor.

Chiar dacă în realitate aceste două extreme nu apar în formă pură, ele pot fi recunoscute în majoritatea situațiilor. Cert e însă că în ambele situații se pierde ceva: în primul caz omul, scufundat în materialitate, iar în al doilea lumea, abandonată principiului entropiei și criteriilor economice.

Părintele Dumitru Stăniloae, așa cum vom vedea mai departe, a luat atitudine față de ambele situații.

2 Noua paradigmă ontologic-cosmologică

Dacă în fizica modernă/clasică nu există nici un loc pentru conștiință, universul părand a fi constituit numai din particule și câmpuri perfect descrise prin legi infailibile, cu caracter general, în te-

¹ Cf. Werner Heisenberg, *Pași peste granițe. Culegere de discursuri și articole*, ed. Politică, București, 1977, p. 110. H. Stapp observă că dualismul cartesian a permis științelor naturale, fizicii, să nu mai ia în considerare lucruri de genul gândurilor, direcție accentuată în știința clasică/precuantică (p. 302).

oria cuantică lucrurile stau complet diferit, vorbindu-se chiar de "o necesitate logică absolută pentru un altceva, de felul conștiinței" cum observă H. Stapp¹. Această necesitate apare la două niveluri, al cunoașterii și al ființei. Mai precis, este vorba de faptul că nu se mai acceptă o existență obiectivă a realității, în afara conștiinței, lumea fiind determinată de actul observației, de priza conștiinței, la nivel epistemologic și ontologic în egală măsură. Se conturează astfel o relativitate a cunoașterii (epistemologic), știința fiind limitată de posibilitățile și instrumentele observatorului, și o relativitate a ființei lumii (ontologic), observația sau numai prezența umană selectând și actualizând virtualitățile cuantice.

În primul caz, al determinării epistemologice, avem de-a face cu interpretarea "ortodoxă" a teoriei cuantice, proprie școlii de la Copenhaga. După Werner Heisenberg, teoria cuantică propune transparența unei matematici care nu reprezintă comportarea particulelor elementare, ci cunoașterea pe care o avem despre această comportare. În al doilea caz, al determinării ontologice, se vorbește de modificarea obiectelor supuse observației și de actualizarea formei lumii. Practic, încetând să mai fie un spectator al naturii, știința se recunoaște drept "parte a acțiunilor reciproce dintre om și natură", de vreme ce "prin folosirea metodei se schimbă și se transformă obiectul".

Vorbind strict despre determinarea ontologică, Heisenberg – care depășește astfel interpretarea ortodoxă a teoriei cuantice, atrăgându-și numeroase critici din partea cercului de fizicieni grupați în școala de la Copenhaga – afirmă că vechiul concept aristotelic *dynamis* ori *potentia* apare din nou "într-o poziție centrală": mai precis, el spune că trebuie să înțelegem ideea de "stare cuantică" nu în sensul realității, ci al posibilității, al virtualității în drum de actualizare².

În termenii lui Stapp, cadrul conceptual al teoriei cuantice permite mentalului și materialului să fie privite ca două părți naturale ale aceluiași întreg (dispare astfel premisa dualismului modern), schimbarea fundamentală fiind aceea că universul fizic nu mai este

înțeles ca o structură situată în afara mentalului, ci una care se construiește în interiorul acestuia¹. Pe aceeași linie, Roger Penrose observă că o imagine științifică asupra lumii care nu cuprinde problemele conștiinței nu poate pretinde completitudinea. Conștiința e o parte a universului și orice teorie fizică ce face abstracție de ea eșuează în încercarea de a descrie fidel realitatea².

Asemenea afirmații sunt imposibile, evident, pentru știința clasică, dualistă (într-un sens separaționist) sau chiar materialistă. Ceea ce permite asemenea afirmații este marea răsturnare produsă în conștiința contemporană de elementele ontologiei cuantice ("Heisenberg"), dintre care mai importante sunt două: ideea de fundament matematic și ideea de potențialitate (în care putem întrevedea, unificate, aserțiunile ontologice principale ale antichității, ale lui Platon și, respectiv, Aristotel).

În primul rând, noua ontologie pornește de la o perspectivă foarte "platonistă" asupra realității. Materia, așa cum era concepută de știința clasică, nu există decât la un nivel macrocosmic, unde este înregistrată de simțuri (*κόσμος αἰσθητός*, "lumea sensibilă" a filosofilor greci și a Părinților Bisericii) și de instrumente, pentru că la nivel fundamental să apară mai curând ca informație, ca *idee* (*κόσμος νοητός*, "lumea inteligibilă"), fapt care și permite exersarea unui aparat matematic³. Pentru Stapp, "materialul primar", desemnat ca stare cuantică, are mai curând aspect de idee decât de materie, o conformitate parțială cu regulile matematice: trăim într-un univers de tipul *ideii*, nu într-unul de tip material, spune el. Reluând, el arată că materialul primar cuantic ar putea fi numit chiar *mințe*, însă numai în sensul în care permite categoriei minții să includă pe lângă experiența umană conștientă și aspectele matematice ale modului în care evoluează acest material primar⁴.

Astfel, se pare că universul cuantic este un loc al minții și mai puțin al materiei, un loc al structurilor complexe (fapt relevat și în

¹ Cf. Henry Stapp, p. 187.

² Cf. Werner Heisenberg, pp. 112-113 și 179-180.

¹ Cf. Henry Stapp, pp. 118-119.

² Roger Penrose, *Incertitudinile rațiunii (Umbrele minții). În căutarea unei teorii științifice a conștiinței*, ed. Tehnică, București, 1999, p. 26.

³ Cf. *ibidem*, p. 267.

⁴ Cf. Henry Stapp, pp. 107, 288-289 și 308.

teoria fractalilor, în teoria haosului, în studiul stărilor de complexitate), în care conștiinței umane îi revine sarcina de factor pentru selectarea posibilităților care dau formă lumii – o concluzie care răstoarnă complet prejudecata “clasică” a universului material.

În al doilea rând, și corelativ, ontologia cuantică se oprește mai puțin asupra aspectului particular al atomului, acesta fiind mai curând rezultatul sau “evenimentul actual” al unor “tendințe obiective”. Prin extensie, universul cuantic nu-i materie, ci o sumă de stări potențiale, virtualități care, prin “saltul” sau evenimentul cuantic, ajung la starea de actualitate. De aici dificultățile întâmpinate de cei care mai caută să evite concluzia că mintea omenească în special (aflată în evidentă conexiune cu materialul cuantic descris ca idee) și prezența umană în general constituie factorul care selectează posibilitățile cuantice, care “hotărăște” sensul evenimentelor cuantice și al evoluției macrocosmice, descrisă de teoria Big-Bang a expansiunii universului¹.

Universul, așadar, nu e doar idee transpusă fizic, ci o structură informatică concretizată într-o sumă de posibilități care tind spre actualizare, iar dacă factorul actualizării este chiar prezența noastră, avem de-a face nu doar cu un nou tip de ontologie, ci și cu o nouă cosmologie. Practic, e vorba de o cosmologie *finalistă* (spre deosebire de concepția modernă a universului infinit și fără direcție) și *antropică* (spre deosebire de prejudecata “clasică”, potrivit căreia e posibilă o descriere corectă a lumii fără a se lua în calcul prezența umană), sesizabilă în gândirea tot mai multor oameni de știință contemporani.

Spre exemplu, fizicianul John Wheeler – în formula “participatorie” a principiului cosmologic antropic – afirmă că teoria cuantică permite imaginarea unei *bucle recursive* între univers și om, în care omul apare la fel de esențial organizării universului pe cât este universul pentru existența omului: observatorii sunt necesari pentru aducerea universului întru ființă (*observers are necessary to bring the universe into being*).

¹ Cf. *ibidem*, pp. 64, 151, 160, 171-172 etc. Cartea lui Stapp, dedicată acestei teme, oferă de altfel un material foarte bogat pentru discuție.

Wheeler afirmă: “Sensul este important: e chiar central. Nu doar omul este adaptat universului ci și universul e adaptat omului [*It is not only that man is adapted to the universe. The universe is adapted to man*]. Ne putem imagina un univers în care una sau alta din constantele fundamentale ale fizicii este alterată cu un procent, într-un mod sau altul? Omul n-ar putea niciodată să vină la ființă într-un asemenea univers. Aceasta e susținerea centrală a principiului antropic. Potrivit acestui principiu, un factor dătător-de-viață [*a life-giving factor*] se află în centrul întregii mașinării și a întregului program al lumii”¹.

Chiar dacă nu încearcă o reprezentare teleologică, este interesant modelul relației dintre om și univers propus de fizicianul David Bohm. Pentru Bohm, convergența complexificativă a diverselor părți ale realității și, bine înțeles, dintre omenire și univers, e perfect explicabilă printr-o multidimensională ordine implicită – un ocean de energie, informație, mișcare și relație –, care descrie corespondența conștiinței umane cu lumea vie și nevie, și care permite operarea cu un concept al *subtotalității*.

Ca subtotalitate sau *hologramă*, orice parte conține întregul (soluție de tipul celei oferite de sfântul Maxim Mărturisitorul, dar realizată independent). Orice moment al istoriei universului conține înfășurat/implicit totul, întregul a cărui stare e aceea de a fi desfășurat/explicit. Specificând, mintea (sufletul, zice Bohm) conține înfășurat materia în general și materia trupului în special, iar trupul conține înfășurat mintea și, într-un anumit sens (atât prin simțuri cât și prin faptul că atomii constituenți ai trupului sunt esența lumii), universul. Din acest motiv, modificarea petrecută într-o parte implică o anumită schimbare în întreg și, mai mult – ceea ce îl privește special pe om –, partea se schimbă pe măsură ce vrea să modifice întregul². Este o perspectivă cu profunde implicații exis-

¹ Cf. John A. Wheeler, “Foreword”, in John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press & Oxford University Press, 1986, p. vii.

² Cf. David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, București, 1995, pp. 272-278 și 291-294. Despre perspectiva bohmiană a nonseparabilității, cu afirmația despre om ca interfață pentru cuantic și macrocosmic, *vide*

tențiale, în sensul că tipul de operare asupra lumii are rezonanță nu numai pentru univers, ci și pentru om, presupunând un anume tip de viață.

Modelul bohmian, deși are afinități cu modul oriental necreștin de a înțelege realitatea, se întemeiază pe un aspect al noii ontologii cuantice, nonseparabilitatea, și trimite – pentru cei familiarizați cu spiritul patristic – spre soluția propusă de sfântul Maxim privind relația în *logos* dintre omul microcosmic și cosmosul macranropic.

Un demers asemănător (cu o discretă nuanță teologică însă), de expunere antropică a evoluției lumii, apare la astrofizicianul John Barrow, care enumeră niște ciudate coincidențe în constantele cosmologice care *ne-au permis existența*, de la viteza critică a expansiunii la vârsta universului, de la manifesta preferință a universului pentru materie până la geneza carbonului în creuzetul stelar¹. Barrow, unul din teoreticienii principiului antropic, își întemeiază poziția pe două constatări fundamentale: (1) toate constantele cosmice au condus la existența umană, astfel încât chiar organizarea universului e strâns legată de evoluția noastră; (2) încercarea noastră de a înțelege ceea ce determină felul de a fi al universului presupune luarea în calcul a existenței unei "raționalități care depășește universul material"².

Această nouă viziune științifică asupra universului și a omului, solicitând o interpretare teleologică a realității, pare astăzi a rămâne fără implicații în domenii tradițional separate de fizică, în lumea modernă. Mă gândesc mai ales la biologie și la antropologie. Biologii par a rămâne cindat de anacronici, blocați pe de o parte în dualismul cartesian – ca și când se poate vorbi despre univers fără a implica omenirea și, de asemenea, ca și când poate fi construită o viziune științifică despre om ignorând faptul că evoluția umană es-

Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, Iași, 1999, pp. 28-29.

¹ Cf. John D. Barrow, *Originea Universului*, Humanitas, 1994, pp. 21-25, 74, 95 și 132-133. De asemenea: Barrow & Tipler, pp. 15-16 și 18; Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 94-96.

² Cf. John Barrow, pp. 57 și 131.

te parte integrantă a celei cosmice – iar pe de alta în separația clasică între știință și filosofie sau chiar teologie.

Spre exemplu, un foarte bun documentar, difuzat de Discovery Channel (Nova's Century of Discoveries, 1998), despre originea vieții și a omului – după ce a trecut în revistă fascinantă istorie a descoperirilor antropologice și a cercetărilor genetice – se încheie cu un comentariu stupid al lui Don Johanson: "Fiecare fosilă găsită este o legătură. O legătură cu trecutul nostru și, chiar mai important, o legătură cu lumea naturală [biologia]. Este un șoc pentru oamenii care se consideră apogeul evoluției, specia aleasă, faptul că nu suntem aici în mod necesar, datorită vreunui preordonat scop, și că am ajuns să existăm asemenea tuturor celorlalte ființe vii, prin același proces".

Mostră de încălcare a principiului formulat de Einstein privind competențele științei și religiei (prima descrie, a doua interpretează), comentariul vrea să interpreteze, apelând facil la factorul *selecție întâmplătoare*, dar refuză perspectiva unui proiect care să facă posibile selecțiile... Este un alt exemplu, cum spune undeva Richard Leakey, menit să reamintească faptul că oamenii de știință nu sunt conduși numai de rațiune, ci și de sentimente¹.

Direcții noi și tulburătoare ale științei contemporane, punând problema rostului omului în univers și a sensului creației, aceste aserțiuni sunt privite cu reticență în chiar sânul comunității oamenilor de știință. Ele totuși contribuie la conturarea unei imagini a lumii foarte apropiată de modelul patristic, aspect de care s-a prevalat din plin părintele Stăniloae în demersul său de articulare a noii paradigme științifice cu dimensiunea tradițională a credinței Bisericii răsăritene.

Înainte de a trece la tratarea propriu-zisă a temei, aș vrea să mărturisesc faptul că ideea expunerii mele este legată de constatarea unui cercetător romano-catolic, părintele Maciej Bielawski, care, prevalându-se de absența unor referiri punctuale la demersurile cosmologiei contemporane (științifice și filosofice) în scrisul părintelui Stăniloae, susține că acesta a rămas în afara problematicei. Or,

¹ Cf. Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p. 17.

din punctul meu de vedere, majoritatea aspectelor discutate în această secțiune regăsindu-se în concepția despre lume a părintelui Stăniloae, după cum se va putea vedea imediat, e necesară o rectificare a acestei afirmații.

3 Perspectiva neopatristică a părintelui Stăniloae

Cred că pentru a purta discuția în adevăratul său context este important de amintit faptul că maniera de a gândi a părintelui Stăniloae a fost profund influențată de viziunea teologică despre lume a sfântului Maxim Mărturisitorul, prin care a descifrat demersurile profunde ale tradiției patristice. Or, sfântul Maxim a dezvoltat o imagine foarte interesantă a relațiilor dintre Dumnezeu, om și cosmos, în ceea ce s-ar putea numi o *theorie* a unificării. E o viziune a Logosului divin extins în creație sub forma rațiunilor constitutive lucrurilor (adevăratul *ground of being*, "temei al ființei", pentru a-l parafraza pe Tillich), care asigură ființa și organizarea universului, descriind de asemenea forma ultimă a creației. Referirea la acest context e cu atât mai motivată, dacă ne gândim că ceea ce a înfăptuit recent ontologia cuantică, prin articularea matematismului platonice și a ideii aristotelice a potențialității, a reușit deja sfântul Maxim (fidel concepției biblice despre Hristos ca Alfa și Omega) prin integrarea viziunii platonice a Logosului cu aceea aristotelică a devenirii.

În perspectiva maximiană, omul, fără ca aceasta să indice vreun antropocentrism sau geocentrism literal, are un loc central – în măsura în care păstrează comuniunea cu Logosul divin și se manifestă ca un alt logos –, de accelerator al devenirii creației. Textual, sfântul arată că omul deține fizic, prin proprietatea de a fi în relație (σχετική ιδιότης) cu toate aspectele realității, puterea/posibilitatea de unificare (τὴν πρὸς ἑνωσιν δύναμιν) a tuturor dimensiunilor lumii. Mai mult, prin această vocație se completează modul creării ființelor diferențiate, omul având datoria să manifeste anticipat în sine și în maniera sa de viață forma perfectă/veșnică, "marea taină al scopului divin": unirea armonioasă a fapturilor, unire ascendentă

și succesivă al cărei termen ultim este Dumnezeu, generalizarea modului teandric inaugurat de Hristos¹.

Față de atitudinea origenizantă a multor teologi de astăzi, care nu acceptă să discute reușita umană în cheie cosmologică, viziunea maximiană este viguros întemeiată în realismul incarnaționist al creștinismului primar, care nu suferă de complexul lumii deși se delimita de "această lume". Pe marginea perspectivei descrise de sfântul Maxim, teologul ortodox Jean-Claude Larchet arată că, întrucât lumea este integrată omului, toată creația se îndumnezeiește în și prin om². Practic, aceasta este și susținerea principală (în privința temei anunțate) a părintelui Stăniloae, argumentată însă și cu evidente referiri la noua cosmologie științifică.

Lumea contemplată de părintele Stăniloae este aceea a "raționalității care transcende universul material" de care vorbește astăzi, cu altă întemeiere desigur, John Barrow. În acest univers fondat pe raționalitatea divină, lucrurile nu mai sunt doar *res corporeae*, materie brută, cum credea Descartes, ci concretizări logice, imagini condensate ale rațiunilor divine, structuri pline de potențialitate și întrepesute prin tendințele unor nenumărate referiri reciproce, în a căror stare plasticizată se reflectă sensul și puterea de viață a rațiunilor divine, recapitulate în Logos.

În acest univers este permanent prezent Logosul divin, care activează posibilitățile înscrise de el în ființe până când acestea se manifestă conștient și liber în forma omului, prin care creația poate răspunde inițiativei dumnezeiești de realizare a unei comuniuni fără sfârșit. Pentru că nu există alt sens al creației decât acela de a se împărtăși de cuvântul și viața Creatorului său. Chiar dacă acest sens nu este încă întrevăzut (sau recunoscut) de mulți oameni de știință, nu înseamnă că ei pot aduce obiecții serioase împotriva lui (după Einstein, ar fi o încălcare a competenței lor).

¹ Cf. *Ambiguorum l'ber*, PG 91, 1305B.

² Cf. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, p. 107.

Iată o descriere foarte științifică, evolutivă (chiar transformistă!) a istoriei lumii, dar încadrată într-o perspectivă teologică și teologic-antropică:

"conștiința creată este adusă la existență în legătură ontologică cu raționalitatea plasticizată a lumii, pe care Logosul, după creare, continuă să o gândească eficient și să o conducă spre starea în care conștiința umană va putea să existe și să funcționeze în ea. El se folosește spre aceasta și de un impuls de dezvoltare pus în însăși raționalitatea plasticizată a lumii. Creația ajunge astfel la starea de organizare complexă, apropiată celei a trupului adecvat sufletului conștient adus la existență de Spiritul conștient suprem. Atunci sufletul conștient este adus la existență prin actul special creator și inițiator al dialogului Logosului cu el. Scopul creației se împlinește astfel prin aducerea la existență a persoanei conștiente create, pentru că și Creatorul este persoană și pentru că creațiunea are ca scop realizarea unui dialog între persoana supremă și persoanele create"¹

Principiul antropic intuiește o relație între prezența umană și parametrii universului, ba chiar susține condiționarea universului de către această prezență. La rândul său, părintele Stăniloae vorbește de un caracter *antropocentric* al lumii, arătând că "raționalitatea lumii este *pentru* om și *culminează în* om: nu omul e *pentru* raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea"². E o afirmație care vizează una din problemele enunțate în prima secțiune a acestei expuneri, și anume faptul că materialismul eșuează prin pierderea omului, prin uciderea spirituală a acestuia.

Dacă pentru sfântul Maxim fînța înseamnă raționalitate, ordine, sens, părintele Stăniloae realizează un pas mai departe întru precizarea acestei perspective, înțelegând – și utilizând pentru aceasta instrumentarul modern, științific și filosofic în egală măsură – raționalitatea ca *posibilitate de conștiință*, *posibilitate actua-*

lizată la nivelul minții umane. Mai precis, într-un dialog al conștiințelor, fără de care toată raționalitatea creației ar fi neînțeleasă, fără rost. Lumea nu-i spațiul neutru în care omul să se întâlnească cu Dumnezeu și cu semenii, ci un mediu deschis spre împlinirea pe care i-o procură multiplele întâlniri între conștiințe. Și exact aici se descoperă marea responsabilitate a omului pentru creația lui Dumnezeu.

Responsabilitatea cosmică a omului se manifestă concret prin actualizarea liberă a unora sau a altora din posibilitățile ei, în comuniune cu Dumnezeu, dar urmărind realizarea marelui plan divin despre lume. Universul este un mediu flexibil, permissiv, în care se desfășoară și se întâlnesc două libertăți creatoare, a lui Dumnezeu și a omului, două acțiuni determinante în creație și între care, ca libertăți, pot fi și dezacorduri. Adevărata libertate umană se realizează însă nu prin tentativa de a confisca lumea, prin abuzul de autonomie, care scoate creația din sfera vieții divine, ratând împlinirea sensului acesteia, ci prin sinergia cu Dumnezeu, izvorul libertății creatoare și al oricărei raționalități.

Taina adevărată a omului și a lumii se revelează prin înaintarea în/spre Dumnezeu, în comuniune cu el, împlinindu-se ca ascensiune a universului în om și prin om. De această dată avem de-a face cu o afirmație care vizează cealaltă dimensiune distructivă a conștiinței moderne, și anume incapacitatea evidențierii unei valori a lumii care să nu se rezume la aspecte economice, incapacitatea unei interpretări teologice a universului.

Cum deja am observat, părintele arată că raționalitatea cosmosului își împlinește finalitatea *dialogal*, ca mesaj întrupat adresat omului din partea unei Conștiințe supreme creatoare și ca răspuns din partea omului către această Conștiință. Ciudatele "opțiuni" ale universului, pe care le constată cosmologii – ciudate prin faptul că apar drept premise ale existenței omenești –, sunt lumini, mărturii ale bunăvoinței și ale planului conceput de Cineva care intenționează un dialog cu noi. Universul ar rămâne un mister și o raționalitate inutilă dacă nu ar reprezenta expresia și chemarea Creatorului adresată conștiinței umane, pe de o parte, iar de alta ar rămâne o raționalitate neactualizată dacă nu s-ar constitui în răspuns față de Creator. Pentru că lumea, deși are sens, nu e și conștientă

¹ *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, 1978, p. 378 (o descriere mai concisă la p. 334).

² *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Anastasia, 1993, pp. 31-32.

de acesta. Numai la nivelul omului raționalitatea creației devine conștiință sau, altfel zis, numai omul este conștiință (creată ca și ea) a creației.

“Dumnezeu a creat lumea pentru om și a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinei comuniuni cu el în mod special prin dialogul cu omul. Numai omul poate fi și deveni tot mai mult «mar-torul» slavei și bunătății lui Dumnezeu arătată prin lume; numai omul se poate bucura în mod conștient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu, devenind partenerul lui. De aceea lumea ca natură e creată pentru subiectele umane. Ea are un caracter antropocentric. Numai în ele își descoperă și își împlinește lumea sensul ei. Căci numai oamenii sunt conștienți de un sens al existenței lor și al naturii fizico-biologice și numai ei depășesc repetiția legilor naturii, putându-se ridica la urmărirea și realizarea prin ea a altor sensuri”¹.

Antropocentrismul creației nu are, la părintele Stăniloae, sensul că realitatea *trebuie să corespundă* exigențelor noastre orgolioase de autonomie, care au împins omenirea la sfâșiere lăuntrică și deza-xare, la atitudini și fapte iresponsabile față de mediul înconjurător, la amenințarea temeiurilor vieții pe planeta noastră. Teologic, antropocentrismul părintelui desemnează faptul că omul este conștiința care înregistrează *sensul* creației și laboratorul în/prin care se operează *împlinirea* acestui sens. Or, această viziune, bine înțeleasă în tradiția patristică, are semnificative conexiuni cu noua paradigmă ontologic-cosmologică.

“legile [creației] au în ele o posibilitate elastică sau contingentă pusă la dispoziția omului pentru a o actualiza în diferite moduri, conform trebuințelor și conținutului de sensuri la care el a ajuns. Ca să înțelegem aceasta, este bine să revenim la faptul că toate forțele și lucrurile naturii sunt o raționalitate dinamică, plasticizată. Ca raționalitate înconștientă, ea nu se mișcă în mod liber spre țeluri alese de ea. Raționalitatea naturii e numai un obiect supus cunoașterii și dirijării subiectului rațional, conștient și liber, care e

omul. În calitate aceasta, raționalitatea naturii e într-o solidaritate și continuitate cu rațiunea conștientă și liberă a omului; e făcută pentru intervenția acesteia în ea. Iar cum rațiunea omului, în înțelesul ei deplin, e organul de sesizare a sensurilor realității și existenței umane, care se descoperă mereu mai înalte, și în ultima analiză a sensului suprem al realității și al existenței umane, raționalitatea naturii servește acestei înaintări a rațiunii umane spre sensul suprem, ascunzând în ea posibilitatea de a fi înțeleasă de rațiunea umană în cadrul acelor sensuri tot mai înalte și de a fi actualizată de ea în moduri care să servească tot mai mult acelor”¹.

Interesantă, în gândirea părintelui, perspectiva nu doar a realizării omului prin exercițiul/ascetismul vieții în lume, ci în același timp a împlinirii universului prin om, ceea ce implică o interferență a planurilor mental și fizical, subiectiv și obiectiv (părintele depășește astfel dualismul cartesian care încă mai otrăvește mințile contemporanilor noștri). Dezvoltarea temei pornește de la premisa complexității de însușiri a naturii umane, în care se cuprind, personalizate, toate elementele cosmosului. De altfel, părintele contem-plă fața umană ca manifestare personală a omului-ipostas (micro)cosmic, chipul uman ascunzând și revelând original, unic, toate posibilitățile și tendințele creației². Omul trăiește conștient în sine structura și tensiunile universului, astfel încât, lucrând asupra sa, el acționează și asupra lumii, care se află în prelungirea ființei sale. Dată fiind această relație între om și cosmos, sensul pentru care Dumnezeu a creat lumea prin Cuvânt din nimic nu este un simplu dialog, ci acela de a se umple prin om de bucuria comuniunii, de a se înveșnici, îndumnezeindu-se.

Pentru a împlini acest serviciu față de lume, omul trebuie să depășească însă relația egoistă și pătimășă cu ea, nu abandonând-o, ci făcând-o transparentă și sfințind-o printr-o raportare teologică la ea. Semnele acestei raportări sunt folosirea ei ca dar pentru alții și ca mijloc de contemplare prin ea a Absolutului. Părintele Stăniloae propune așadar o spiritualitate integrativă, care, departe de a pro-

¹ *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 339.

¹ *Ibidem*, pp. 362-363.

² Cf. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, pp. 187-188.

mova izolarea, deschide omul spre o experiență a comuniunii cu semenii și creația întreagă. Mai mult, centrată pe această experiență, spiritualitatea creștină devine manifestare a prezenței divine în lume¹.

Omul nu a urmat întotdeauna această cale – și, trebuie să spunem, de la Adam încoace a lăsat prea puțină speranță creației de a vedea și de a participa la "libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu" –, ținând lumea pe loc sau chiar deturnând-o, separând-o de Dumnezeu așa cum el însuși s-a separat de Domnul său. Aspectul *ontologic* al acestui abuz e cu atât mai evident în lumea modernă – la nivel planetar, dar aceasta nu înseamnă că nu e posibil și la nivel macrocosmic, dacă privim lucrurile din perspectiva nonseparabilității –, când mijloacele tehnice, hipertrofiate, au ajuns la o eficiență de neimaginat în trecut.

Părintele Stăniloae vorbește de o maleabilitate a creației, de ceea ce aș numi caracterul metamorf al lumii, conformitatea ei cu ceea ce omul este și vrea, și descrie două atitudini – eficiente, întrupate în Adam și Hristos – pe care acesta le poate avea față de lume. Aceste atitudini reprezintă, de asemenea, două forme ale lumii – adamică, a disoluției, și hristică, a transfigurării –, între care omenirea trebuie să aleagă.

"Raționalitatea maleabilă a lumii, plină de multiple virtualități, corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii umane creatoare și progresive. [...] *Astăzi* [s.m.] noi vedem raționalitatea deplină și totuși maleabilă a materiei, transparența ei rațională, capacitatea ei de a fi flexionată de rațiunea și fapta conștientă umană – asemenea metalului cărui i se pot da multe forme – și descoperită în lumina ei de această rațiune. Dar raționalitatea aceasta maleabilă capătă sens deplin [...] numai dacă rațiunea umană se conduce în această operă a ei de principii etice, de o responsabilitate față de comunitatea umană și față de Dumnezeu. Prin aceasta se deschide în ea perspectiva unei transparențe și transfigurări care poate înainta până la înviere, prin copleșirea ei de lumina și puterea spiritului uman umplut de lumina și puterea Duhului dumnezeiesc. Adam și Hristos sunt tipurile pentru alegerea ce-

¹ *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 58.

lor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părții sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, desigur, nu fără efortul renunțării la dulceața ei și al durerilor crucii. Numai prin aceasta biruiește spiritul asupra părții sensibile a naturii și o transfigurează până la înviere"¹.

Viziunea cosmologică a părintelui Stăniloae – în care se pot simți acasă și un creștin tradiționalist, și un om de știință lipsit de prejudecăți ideologice – deschide perspective diverse și ample către noua fizică și etica științifică, către științele comunicării și spiritualitate. De asemenea, trimite către o altă perspectivă asupra lumii valorilor. Dacă, în cugetarea medievală, scara valorilor s-a construit prin *interpretarea morală a naturii* (materia e răul, spiritul e binele), după modelul universului închis, ordonat în ierarhii ființiale, cugetarea modernă a procedat la o *interpretare naturală a moralei* (materia există, spiritul nu există), demolând vechea scară a valorilor o dată cu apariția ideilor de univers infinit și omogen. Părintele Stăniloae recuperează lumea valorilor în cadrele noii gândiri științifice despre realitate!

Dar, peste toate, este o viziune care descoperă măreția și responsabilitatea cosmică a omului în Hristos, contribuind la efortul contemporan de recuperare a omului și a sensului creației. Este o dovadă în plus pentru geniul părintelui și pentru rodnicia demersului neopatristic. O dovadă care însă obligă spre cercetarea riguroasă, pentru care acest simpozion – urmând volumului jubiliar editat la Sibiu, în 1993 – e numai preludiul.

La finalul expunerii – fără a pretinde completitudine dar nădăjduind să fi relevat un aspect mai greu sesizabil pentru cei care cercetează cugetarea părintelui Stăniloae fără o cunoaștere, chiar și limitată, a științei contemporane –, aș dori să rezum concluziile mele asupra cosmologiei (te)antropice a părintelui (mai ales că, spațiul fiind restrâns, nu am propus toate elementele, dintre care unele poate importante pentru înțelegere), astfel încât să poată constitui o bază pentru eventuale discuții:

¹ *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 360.

- lumea nu este un produs perfect finisat de Dumnezeu dintru început, ci o sumă de posibilități, date în planul divin, care trebuie actualizate (este o imagine compatibilă cu modelul expansiunii complexificative a universului);

- omul este responsabil pentru ființa și forma lumii, factorul care selectează și actualizează virtualitățile cuantice; de asemenea, responsabil pentru împlinirea sensului lumii (actul realizării are deschidere teleologică);

- realizarea staturii omului duhovnicesc este singura posibilitate pentru împlinirea de către umanitate a serviciului de factor cosmologic rațional (în sens *teologic*); de asemenea pentru depășirea problemelor ecologice create de omul care s-a proclamat autonom față de Dumnezeu.

Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale

D. Costache

Element semnificativ pentru cotitura săvârșită de spiritul modern în ultima parte a secolului XX, principiul cosmologic antropocentric pare a fi unul din cele mai potrivite cadre pentru rediscutarea raporturilor între știință, metafizică și teologie¹. Ceea ce însă ar putea să ne mulțumească un teolog (în măsura în care-i hotărât să depășească dihotomia cartesiană minte-realitate, umanitate-univers) e că principiul nu pare să ia în calcul și implicațiile faptului că umanitatea e o comunitate de persoane, de asemenea că relațiile între omenire și

Creator (pe de o parte) și relațiile interumane (pe de alta) sunt spațiul în care se consumă și raporturile umanității cu lumea.

Cu toate acestea, trebuie spus că viziunea despre realitate a părintelui Pierre Teilhard de Chardin – premergătoare cosmologiei antropice – dezvăluie rezonanța complexă a relațiilor interumane și a relațiilor între omenire și Dumnezeu, implicațiile acestora pentru realizarea unei condiții *psihice* superioare (relațională, comunională) a universului, numită *Punctul Omega*. Potrivit acestei viziuni, lumea – încetând a mai fi categorisită drept *res extensa* – accede la conștiință prin umanitate, așteptând ca noi să regândim, pentru a le desăvârși, demersurile sale instinctive¹. Este o viziune de care ar putea să profite știința și teologia, în egală măsură.

Înainte de expunerea unor aspecte esențiale – în problema discutată – ale demersului chardinian, aș vrea să amintesc, în treacăt, câteva elemente din gândirea filosofului Nikolai Berdiaev, care, într-o formă modernă, dezvăluie marile linii de forță ale tradiției ortodoxe privind locul și rolul omului în creație.

Pentru Berdiaev, creaționismul și evoluționismul (antropologic și cosmologic) sunt simptomele unei singure probleme, de care se resimte și marxismul, în încercarea sa de interpretare utopică a istoriei. Este vorba de neputința conceperii unui dinamism creator în univers și în activitatea omenească, a realei sporiri ființiale, a îmbogățirii existenței. Creaționismul descrie o lume dintru început perfectă, în care nimic nu mai este de făcut, în care nu se poate decât trăi; evoluționismul, la rândul său, nu poate vorbi decât despre transformări energetice, de noutate morfologică dar nu și de o înobilare sau amplificare a existenței². Dacă se pleacă însă de la premisa că orice filosofie, teologie ori concepție științifică se întemeiază pe conștiința că omul este "centru al lumii" și conștiința a

¹ Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1970, p. 285.

² Cf. Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, Humanitas, 1992, pp. 137-140. Considerând creștinismul din perspectiva occidentală a creaționismului și din aceea rusească a unui ascetism exagerat, Berdiaev afirmă superficial că știința (daci naturalismul) e progenitura creștinismului, de vreme ce nu pare să încurajeze situația de creator a omului.

¹ Nu voi insista cu amănunte. Cititorul a avut ocazia să-mi cunoască opiniile în eseul "Istoria recentă, actualitatea și perspectivele raporturilor între teologie și reprezentarea științifică a lumii" [vide supra, în acest volum, n. red.].

creației, că e "cosmic prin natura sa, că el este centrul existenței"¹, orice pasivism dispare, făcând loc perspectivei dinamismului unei existențe intensificate la nesfârșit.

Omul interiorizează universul și îl împlinește ca om; îi dezvăluie și îi actualizează vocația fundamentală de a fi om (makranthrop): "cosmosul se creează, el nu este pur și simplu dat, ci dat ca îndatorire". De aici, acțiunea omului deplin conștient – care și-a regăsit statura teologică și macrocosmică în comuniunea cu Dumnezeu – înscamnă "amplificare a energiei, creștere și înălțare a celor zămislite de Dumnezeu". Condiția împlinirii acestei viziuni antropocosmice a acțiunii creatoare rămâne revelarea persoanei, a libertății creatoare².

Berdiaev crede că regăsirea omului nu este posibilă decât în modul teandric de viață. El afirmă că orice filosofie și, de asemenea, orice teologie trebuie să pornească nici numai de la Dumnezeu, nici doar de la om, ci de la Dumnezeu-Om. Aceasta pentru că "fenomenul originar din viața religioasă este întâlnirea și lucrarea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului, mișcarea ce merge de la Dumnezeu spre om și de la om spre Dumnezeu", "nașterea lui Dumnezeu în om și nașterea omului în Dumnezeu"³.

Este o concepție care se regăsește, deplin întemeiată (teologic, antropologic și cosmologic), în tradiția Bisericii răsăritene, spre exemplu în cugetarea sfântului Maxim Mărturisitorul și a părintelui Dumitru Stăniloae. Nu am intenția să expun elementele de bază ale perspectivei ortodoxe, trecând direct la viziunea chardiniană despre sensul antropic al devenirii universului, revoluționară pentru gândirea occidentală și semnificativ înrudită cu viziunea răsăriteană.

Reprezentant al noii paradigme culturale – care a depășit imaginea universului infinit și fără sens printr-o cosmologie finalistă și an-

tropică –, Teilhard de Chardin realizează o contribuție importantă atât în *planul perspectivei științifice* (prin faptul că a construit premisele unei interpretări teologic-hristologice a realității cosmice, biologice și umane, așa cum se descoperă aceasta omului contemporan, angajat în cercetarea și înțelegerea realității) cât și în *planul teologiei occidentale* (prin faptul că a recuperat dimensiunea cosmică a mântuirii săvârșită de Iisus Hristos, reamintind liniile majore ale teoriei ioanice și pauline privind relația Logosului divin cu viața și universul).

Dubla sa contribuție explică de altfel și controversele din jurul persoanei sale – nu explică însă și obiecțiile fără acoperire ale unor teologi ortodocși de acum, care au preluat neatent criticile produse inițial de diverși teologi romani –, în sânul comunității științifice (pentru a fi descris un univers condiționat teleologic să parcurgă mișcarea spre "Punctul Omega") și în teologia occidentală (pentru a fi adus o imagine dinamică a lumii, proprie mai ales ortodoxiei, creștinismului oriental). Demersul său are de aceea valoarea emblematică a unui efort uriaș de recuperare.

Universul chardinian după *Le phénomène humain*

Cosmologii contemporani au în minte două modele ale universului – unul potrivit căruia universul se extinde într-un *degradé* nemărginit și unul potrivit căruia acesta se prezintă ca domeniu curb, autoinfășurat –, modele considerate până nu demult a fi incompatibile. Vorbind, la rândul său, de o mișcare complexă a universului angajat simultan pe drumul expansiunii spațiale și pe drumul înfășurării organice asupra lui însuși, de Chardin depășește cele două modele amintite.

Astfel, spune, "o observație completă a mișcărilor Lumii ne-ar obliga [...] să descoperim că, dacă lucrurile țin și se țin, nu este decât – prin forța complexității – în sus [*par en haut*]"⁴. Această mișcare de complexificare ascendentă propune un Centru Universal de unificare, *Punctul Omega*, un preexistent și transcendent Atraktor cosmic, care acționează prin energia psihică din univers, mani-

¹ Cf. *ibidem*, pp. 67-69.

² Cf. *ibidem*, pp. 139-141. O bună evidențiere a sensului berdiaevian al creației la Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, pp. 155-157.

³ Cf. N. Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Paideia, 1996, p. 231.

festându-se ca funcție motrice, unificatoare (*collectrice*) și stabilizatoare¹.

Dacă acțiunea acestui Atrator e posibilă, consideră Teilhard de Chardin, este pentru că există un răspuns, o unitate fundamentală a realității cosmice sau a ceea ce el numește "Stofa Universului", care, descompusă, apare ca praf de particule perfect asemănătoare între ele (cel puțin dacă sunt observate de la mare distanță) – fiecare fiind coextensivă întregului domeniu cosmic – și misterios relaționate printr-o Energie a ansamblului, printr-o relație dinamică de complexificare². Această relaționare este intern-esențială și extern-sistemică.

"Fiecare element al Cosmosului e țesut pozitiv de toate celelalte: pe sub el, printr-un misterios fenomen al «compoziției», care face [ca orice element] să subziste într-un ansamblu organizat: peste el, prin influența pe care o suportă din partea unităților de ordine superioară, care-l încorporează [*englobent*] și îl domină pentru propriile lor scopuri". De aceea, concluzionează el, "Universul se ține prin ansamblul său. Și nu este posibil decât un mod adevărat de a-l privi. Este a-l lua în bloc – în întregime" (p. 32).

"Stofa" sau suportul indefinibil (*essaim indéfinissable*) al universului este simultan diversitate fundamentală și unitate omogenă, în care *ceva* (urmă a Punctului Omega) produce solidarizarea particulelor elementare, legându-le unele de celelalte prin relații colective, printr-o energie înțeleasă ca putere de (inter)acțiune, ca putere de relație și de asemenea ca "valoare constitutivă" a tuturor lucrurilor. Această energie apare sub două aspecte: de *energie tangentială*, care determină solidaritatea fiecărui element cu toate elementele de aceeași ordine din univers, și de *energie radială*, care-l atrage în direcția unei stări "mereu mai complexe și mai centrate, spre înainte". Stofa lucrurilor se manifestă drept "radical particulară, esen-

¹ *Le phénomène humain*, pp. 31, 304-306, 312-313.

² Cf. *ibidem*, pp. 47-48. La John Barrow, "stofa" chardiniană e "ocean izotrop de microunde", determinant pentru "izotropia expansiunii universului" (cf. *Originea universului*, Humanitas, 1994, pp. 29-30).

țial relaționată [...] și prodigios activă. Pluralitate, unitate, energie: cele trei fețe ale Materiei"¹.

Edificiul cosmic este angajat pe calea centrării, susținându-se permanent, în mișcarea sa, pe aranjamentele primare, care sunt manifestări ale energiei tangențiale/relaționale (pp. 53-54). Dacă știința actuală concepe impersonal această energie, Teilhard de Chardin sesizează în esența și în sensul mișcării o forță a centrării psihice, a hiperpersonalizării universului, forță ale cărei rezultate se vor manifesta, spune el, *dincolo*, în punctul Omega (pp. 258 și 260-261).

El bănuiește, în straturile infime ale universului, prezența rudimentară a unei *psyche* – utilizarea termenului grecesc trimite la o altă reprezentare a lumii decât cea reduționistă a modernității, încercând să acopere *le dedans* și *le dehors* în același timp –, a unui factor implicit care determină mersul lumii spre o stare de complexitate a ființei, a vieții și a conștiinței (urmă a Punctului Omega), tendință care se actualizează în fenomenul uman (p. 305). Lumea ajunge la gândire în om (o sugestie paulină; cf. *Romani*, 8, 19-21), așteptând "ca noi să regândim, pentru a le desăvârși, demersurile instinctive ale Naturii" (p. 285).

Demersurile creației, conștientizate și realizate deplin în om, nu sunt însă doar efectul unei legități naturale, de vreme ce "Omega există deja actual, operând în profunzimea masei gânditoare", ascuns o vreme în biologie și apoi luminând *personal*, ca de la Centru spre centrele gânditoare. Avem de-a face cu marea Prezență a lui Omega în toate fazele evoluției și cu perspectiva unui univers dominat de energii personale (pp. 293-294).

Sfântul Maxim spune, cu 1200 de ani înainte, același lucru: "unul și același Logos se face toate pentru toți, conform cu fiecare, străbătându-l pe fiecare și dăruindu-i anticipat harul său precum un cuvânt premergător, care îl pregătește pe fiecare pentru venirea lui"².

Teilhard afirmă o preexistență, o convergență și o posterioritate a punctului Omega față de universul nostru, situație în care avem po-

¹ Cf. Teilhard de Chardin, pp. 28, 29-30, 52-53.

² *Răspunsuri către Talasie* 47, în *Filocalia* 3, Sibiu, 1948.

sibilitatea să recunoaștem aproape fără dificultate imaginea maximiană a Logosului ca *arche*, *mesotes* și *telos* ale creației. Punctul Omega este situația finală – anticipată însă de întreaga istorie a creației – a unui univers angajat dintotdeauna pe drumul “centrării psihice”, o stare de complexitate armonioasă și de unire diferențiată, în care părțile se perfecționează și se împlinesc reciproc într-un ansamblu organizat: “Centru distinct radiind în inima unui sistem de centre” (pp. 263-264). Este vorba de un univers angajat pe calea prodigioasă a intensificării existenței, de la cuantic la mineral, de la mineral la vegetal și animal, de la viață la conștiință.

Acesta este motivul pentru care în gândirea sa are un loc atât de important *iubirea*, ca esență și expresie ultimă a vieții creației. Pentru Teilhard de Chardin, în care văd – fără a fi primul¹ – un gânditor de factură maximiană, deci răsăriteană (de unde, posibil, proasta sa receptare în teologia occidentală), această iubire e presupusă de o întreagă tendință cosmică și e condiție pentru întreaga dezvoltare cosmică:

Iubirea “reprezintă o proprietate generală a oricărei Vieți și, ca atare, unește [*il épouse*], în diverse grade, toate formele cuprinse în materia organizată. [...] Dacă, într-o stare fără îndoială rudimentară însă deja născândă, n-ar fi existat o tendință internă spre a se uni, chiar și în moleculă, ar fi fost fizic imposibil ca iubirea să apară mai sus, la nivelul nostru, în stare umanizată. De fapt, pentru a constata cu certitudine prezența sa în noi, trebuie să-i bănuim prezența, chiar dacă incoativă, în tot ceea ce este. [...] Sub puterile iubirii, fragmentele Lumii se caută pentru ca Lumea să se constituie. [...] Iubirea, cu toate nuanțele sale, nu este altceva [...] decât semnul mai mult sau mai puțin direct marcat în inima elementului de

¹ A se vedea, spre exemplu, Lars Thunberg, *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 137; la fel, arhid. prof. Constantin Voicu, “Hristologia cosmică după Sf. Maxim Mărturisitorul”, în vol. *Persoană și comunione*, Sibiu, 1993, pp. 604-605. Într-o comunicare personală, părintele conf. Ioan Ică jr. mi-a împărtășit faptul că legăturile strânse cu părintele de Lubac, mare cunoscător al teologiei ortodoxe, explică foarte bine specificul “răsăritean” al cugetării chardinienne.

către convergența psihică asupra sa însuși – a Universului”. De obicei, “din lista [celor iubiți] lipsește forma de pasiune cea mai fundamentală: aceea care adună [*précipite*] unul cu altul, sub presiunea unui Univers care se închide, elementele în întreg. Afinitatea și prin urmare sensul cosmic [al iubirii]”².

Deși viziunea chardiniană nu este acceptată de majoritatea oamenilor de știință (din rezistență, poate, față de ideea finalității universului), totuși aceasta reprezintă simptomul unui proces de descompunere a certitudinilor secolar-materialiste, fermentul generator al unui nou tip de spiritualism, al unei priviri mai complexe asupra realității – dincolo de opoziția între spirit și materie –, privire proprie sfântului Maxim și întregii tradiții a creștinismului răsăritean.

O antropocosmologie de factură patristică

Perspectiva chardiniană oferă – prin viziunea unificată despre om și cosmos, pe de o parte, și prin afirmarea universului plin de intenție și sens, pe de alta – cheia cea mai potrivită pentru evaluarea demersului reprezentat de *principiul antropic*, pentru care omul nu e centrul universului, ci vectorul, săgeata care indică sensul acestuia, eliminând simultan *cosmocentrismul* fizicii clasice și *antropocentrismul* idealist.

Paul Evdokimov a intuit perfect sensul afirmațiilor chardinienne, spunând că “geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluție orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vârful acestuia, pentru că, prin om, evoluția cosmosului devine conștientă de sine”³.

¹ *Le phénomène humain*, pp. 265-266 și 268.

² *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Anastasia, p. 69. Aș vrea să remarc aici că respingerea perspectivei chardinienne de către mitropolitul Zizioulas – “opiniile despre om ale lui Teilhard de Chardin n-au nimic de-a face cu teologia patristică” (cf. *Ființa eclezială*, ed. Bizantină, 1996, n. 46, p. 56) – nu concordă cu afirmațiile sale din referatul (susținut la a patra Conferință internațională a

Sistemul părintelui de Chardin are două premise: (1) primatul psihicului și al gândirii în "Stofa Universului", și (2) valoarea, rezonanța biologică a "faptului social" (semnificația preeminentă a omului în natură și natura organică a umanității). Derulat, deplasat spre înapoi în trecut, omul e redus la elementele sale cele mai simple, în fapt ultimele fibre ale realității, care se confundă cu Stofa Universului. Această identitate ontică a umanului cu cosmicul arată – în termenii sfântului Maxim – omul ca lume și lumea ca om, permițându-le, omului și lumii, să fie "un Sistem, un Totum și un Quantum": sistem prin multiplicitate, întreg/tot prin unitate, quantum prin energie¹.

Omul e vârf momentan al unei antropogeneze care încununează o cosmogeneză, de vreme ce universul era dintru început condiționat spre om. Similar, din aceeași perspectivă, "omul n-ar putea fi cunoscut deplin în afara Umanității, nici Umanitatea în afara Vieții, nici Viața în afara Universului". Precum în gândirea sfântului Maxim, și pentru de Chardin este vorba de mai mult decât de o simetrie statică între om și cosmos. Omul este centru al lumii și cheie a universului, centru de perspectivă (contemplativ) și centru de construcție (unificator). Omul nu-i așadar numai centru al universului, cum s-a crezut naiv, ci, cu mult mai frumos, săgeată ascendentă a sintezei biologice și cosmice².

Într-o manieră parțial asemănătoare, Jacques Merleau-Ponty afirmă că "lumea este un sistem care este întotdeauna văzut și gândit din interior, dintr-un anumit punct spațio-temporal din care însăși prezența ființei gânditoare face un centru, în care converge informația și din care radiază acțiunea". Desigur, viziunea chardiniană implică mai mult decât ideea centrului de perspectivă. Mai aproape de gândul lui Teilhard e observația lui Basarab Nicolescu: "Apariția fenomenului uman evolutiv pe Pământ este una din etapele evo-

lutive ale istoriei Universului, la fel cum nașterea Universului este una din etapele evoluției umane"³.

Nu pot încheia această subsecțiune fără a reproduce un alt text chardinian, un adevărat manifest al noii perspective științifice, asemănător, ca idee, cu demersul patristic răsăritean:

"A venit clipa să ne dăm seama că o interpretare – chiar pozitivistă – a Universului trebuie, pentru a fi satisfăcătoare, să acopere și interiorul [*le dedans*] și exteriorul [*le dehors*] lucrurilor. Spiritul și Materia în același timp. Adevărata fizică este aceea care va ajunge cândva să integreze Omul total [potrivit contextului: trup și suflet, materie și duh] într-o reprezentare coerentă a lumii. [...] Mă îndoiesc că ar fi pentru ființa gânditoare o clipă mai decisivă decât aceea în care, vâlul căzându-i de pe ochi, va descoperi că nu este un element pierdut în solitudinea cosmică și că există o voință universală de a trăi care converge și se umanizează în el"⁴.

E o viziune compatibilă cu mistica răsăriteană a universului umanizat și transfigurat în relațiile complexe dintre Dumnezeu și om. Până la om, lumea pare a se fi făcut și fără el, deși el era *ca intenție* în toate, potrivit principiului antropic; de acum, toate se fac în și prin el. Augustin a descoperit timpul subiectiv, interior; mistica răsăriteană – și în special sfântul Maxim – a redescoperit timpul kairotic: nu se reduce totul la om, însă el este cel prin care creația întreagă profită de șanse, astfel că ceea ce trăiește omul nu este în locul lumii, al timpului obiectiv, exterior, ci reconfigurarea, asumarea personală a domeniului exterior, obiectiv; integrare, incorporare (ceea ce dorește, fără o implicare clară a factorului teologic, ideea de transdisciplinaritate).

¹ Cf. J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX. Studiu epistemologic și istoric al teoriilor cosmologice contemporane*, ed. Științifică și enciclopedică, 1978, p. 413; cf. Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999, p. 169.

² *Ibidem*, p. 19. Gândul lui Teilhard de Chardin s-a dovedit în timp mai mult decât o intuiție și o speranță, cum se observă la Roger Penrose și Henry Stapp.

școlilor de teologie ortodoxă, București, 1996), mult mai recent, "Patristic Theology in the Modern World".

³ Cf. *Le phénomène humain*, pp. 18, 27 și 31.

⁴ Cf. *ibidem*, pp. 19, 21, 22 și 224.

Din perspectivă creștină, universul nu-i niciodată numai *res extensa*, o cantitate obiectivă. Obiectivitatea sau neutralitatea sa este numai un aspect al existenței sale, sau poate numai ceea ce vede ochiul căderii, superficial și pătimăș ("li s-au deschis ochii și au cunoscut că sunt goi"), care definește totul prin pofta profitului, a abuzului de *natură*. Mistic, universul este de două ori subiectivizat, trăit ca valoare a comuniunii, ca în modelul relației persoană-esență (persoana, *supranaturalul*, așadar ceea ce nu depinde de condițiile proprii firii, care își trăiește natura drept viață-de-comunicat): (1) transpunere sau dăruire a Logosului suprem în plasma/carnea cu multe forme a creației, și (2) enipostasiere de către om, adunare într-o umanitate cosmică, situată filial în fața Tatălui și oferindu-i-se jertfelnic. Subiectivizat nu înscamnă aici, așadar, trăit în conștiință, idealist, ca reprezentare.

Prima dată, spațiu al întrupării Cuvântului, universul *se creează* în multe rânduri și multe chipuri, a doua, spațiu al îndumnezeirii omului, universul *se naște* în Dumnezeu, *se înfiază*. Este - interiorizat însă - ceea ce se spune de obicei, că universul nu are o conștiință proprie dar că este spațiul în care se întâlnesc două tipuri de conștiință.

Chiar dacă, în cartea studiată, Teilhard nu ajunge la asemenea concluzii, perspectiva depășește atât tentativele de afirmare a unui Logos exterior materiei cât și pe acelea de transformare a Logosului într-un principiu inherent materiei. Dar, mai ales, depășește ideea modernă de separație a domeniilor uman și cosmic.

Elemente de hristologie cosmologică

Mai mult decât științifică, perspectiva antropocosmică a sistemului chardinian este și una *hristologică*, adevărată punte între mai-vechiul fond creștin al mentalității europene și noua reprezentare științifică a lumii (de remarcat faptul că, spre deosebire de majoritatea savanților contemporani, Teilhard este unul din pușinii care nu apelează - cel puțin, nu în cartea studiată de mine în acest eseu - la o viziune orientală, necreștină, în interpretarea datelor științei).

Conștient că introducea o dimensiune nouă în expresia tradițională a credinței Bisericii occidentale, Teilhard de Chardin a afirmat

constant că Hristos nu este doar Mântuitorul oamenilor, ci și principiul unui nou univers. În acest mod, el renunța la obișnuința evaluării juridic-moraliste a istoriei relațiilor între omenire și Dumnezeu, propunând o mistică ce nu-l mai separă pe Hristos de lumea fizică (univers) și reintegrându-l pe om în ansamblul biocosmic din care fusese extras prin gândirea scolastică și modernă, care se opreau, în definiția omului, numai la dimensiunea conștiinței.

Hristocentrismul chardinian e transparent în mai toate propunerile sistemului: mișcarea, evoluția universului și a vieții, este o dinamică a convergenței care se împlinește în Punctul Omega, conceptul-cheie al acestei perspective. Numai existența Punctului Omega - și recunoaștem aici o reprezentare finalistă, în care se articulează gândirea tradițional-creștină despre lume cu tendințele noi cosmologii - face posibilă intensificarea *cosmogenezei* (organizarea lumii) prin *biogeneză* (organizarea vieții) și a celei din urmă prin *noogeneză* (nașterea conștiinței), etape care se împlinesc într-un punct transcendent. Or, acest punct, Omega, este chiar Hristos, Logosul întrupat.

Prin această identificare, părintele de Chardin a căutat să demonstreze de ce tocmai Hristos dezvăluie sensul ascuns și coerența profundă a realității. Demersurile universului și ale vieții nu numai că se traduc finalist - ele se împlinesc concret în Hristos. Această concluzie, veritabil punct apologetic, produce șansa marii întâlniri între discursul teologic-patristic și cercetarea științifică.

Modelul chardinian depășește hotărât, și cu argumente consistente de ambele părți, spectrul modern al conflictului între știință și credință.

J. -M. Maldamé observă că Teilhard a descoperit Punctul Omega prin "reflectarea asupra științei, chiar dacă el nu poate fi sesizat prin mijloace experimentale". "Părintele Teilhard de Chardin recunoaște că deși certitudinea privind punctul Omega e întemeiată pe credința sa în Hristos, aceasta rămâne o convingere de ordin științific pentru că dă seama de progresul vieții și de apariția omului. Recunoașterea acestui centru, spre care toate converg, este necesară celui care vrea să înțeleagă de ce evoluția a reușit să producă o-

mul", spune el¹. A se vedea, spre verificarea observației lui Maldamé, *Le phénomène humain*, cap. "Le Phénomène chrétien" (pp. 293-301).

La rândul lor, John Barrow și Frank Tipler sunt de acord că, deși depășită astăzi în multe privințe, teoria chardiniană e o teorie științifică (cf. *The anthropic cosmological principle*, pp. 198 și 204). În acest context, aspectele reproșabile – din punct de vedere pur științific – ale acesteia nu elimină valabilitatea construcției chardinienne despre un univers melioristic și plin de sens, perspectivă asumată de principiul cosmologic antropic.

În plan teologic, perspectiva chardiniană s-a dovedit un stimulent pentru înnoirea viziunii creștinismului occidental despre lume. O imagine similară despre dimensiunea cosmică a întrupării Logosului a construit Émile Mersch². Mersch a vorbit de o creație continuă, proces care își revelează deplina semnificație în om și, dată fiind cuprinderea cosmosului în om, de faptul că întruparea este asumarea hristică a întregii creații.

Henry Vander Goot realizează o descriere asemănătoare, în jurul temei "Creation in Christ, the Logos": lumea a fost creată în Hristos, astfel încât în el converg toate ființele (*in him all things cohere*). Interesantă imaginea pe care o propune Vander Goot: "afirmația că orice ființă este în Hristos, mediatorul creației, înseamnă că forma realității chiar e hristică [*the form of reality itself is christic*]. Toate lucrurile, până și cele mai pământești, sunt sistemic și esențial relaționate reciproc, întrepătrunderea lor depinzând de legătura cu Hristos-Logosul. Toate lucrurile, toate legile, toate procesele din natură și istorie deopotrivă au fost făcute pentru a susține, pentru a promova și pentru a împlini modelul Hristos [*the Christ pattern*]. Modelul Hristos e forma întregii vieți [*the form of all life*]. Toate lucrurile acționează împreună pentru a promova viața asemănătoare lui Hristos [*to foster the Christ-like life*]"³.

¹ Cf. Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993, pp. 182-183.

² Cf. Gregory E. Malanowski, OFM, "Émile Mersch, SJ (1890-1940). Un christocentrisme unifié", în *Nouvelle revue théologique*, tom 112, nr. 1/1990, pp. 44-66.

³ Cf. "Christ as Pattern and Agent of Creation", în vol. *Christology. The Center and the Periphery*, Paragon House, NY, 1989, p. 35 și 37-41.

Descrierea chardiniană a creștinismului cosmic e consecința peste timp a unui ferment mental, spectaculos reprezentat de concepția sfântului Maxim Mărturisitorul despre relația internă între Dumnezeu, omenire și univers, o perspectivă – singură, afirmă de Chardin – capabilă să sintetizeze Totul și Persoana, partea și întregul, mișcarea și sensul, materia și conștiința, într-o unitate a iubirii.

Sistemul chardinian nu exclude, în acest fel, fenomenul creștin, înțeles ca sumă a tendințelor antropocosmice; mai mult, privește întruparea mântuitoare ca o "prodigioasă operație biologică"¹. În textul pe care îl redau mai jos, întrezărim, poate, ceea ce a determinat romano-catolicismul contemporan să redescopere dimensiunea – pierdută pe parcursul mileniului al doilea – cosmică a mântuirii sau pe Hristos nu doar în situația de Mântuitor istoric al umanității, ci al creației întregi:

"Înspăimântat o clipă din cauza Evoluției, creștinul își dă seama acum că aceasta îi oferă un mijloc mareț de a se simți și de a se devota mai mult lui Dumnezeu. Într-o Natură de țesătură pluralistă și statică, stăpânirea universală a lui Hristos mai putea fi confundată [...] cu o putere extrinsecă și supraimpusă. De câtă urgență, de câtă intensitate nu se îmbracă această energie hristică într-o Lume convergentă spiritual? [...] Hristos se îmbracă organic cu însăși măreția creației sale. Și, de aceea, fără metafore, prin întreaga lungime, greutate și profunzime a Lumii în mișcare, omul devine capabil să-l pătimească [*subir*] și să-l descopere pe Dumnezeul său. Să poți, propriu-zis, să-i spui lui Dumnezeu că-l iubești nu doar cu întreg trupul, din toată inima și din tot sufletul, ci din tot Universul angajat pe drumul Unificării – iată o rugăciune ce nu se poate face decât în Spațiu-Timp!"².

¹ Tainele creștinismului, spune el, "nu pot fi deloc înțelese dacă acesta nu e privit ca cea mai cosmică și mai realistă credință și speranță" (*Le phénomène humain*, p. 295).

² P. Teilhard de Chardin, p. 299.

Câteva considerații finale

Descrierea chardiniană este în multe privințe similară perspectivei oferite de sfântul Maxim, rămânând însă câteva deosebiri importante. Trecând peste rolul neclar al Punctului Omega în fenomenul cosmic, apare o imagine monolitică a lumii, o plenitudine în care partea aproape că nu mai contează. Partea este împinsă de jos și de sus, unitatea cosmosului realizându-se *pe sub și peste* ea, ceea ce înseamnă că de fapt e vorba de o reprezentare mai degrabă energetică a realității decât de una informatică sau rațională (în termenii sfântului Maxim și ai părintelui Stăniloae)¹.

Or, pentru sfântul Maxim, dinamica unificării cosmice se realizează și *prin* lucruri, prin fiecare parte a creației în relație cu celelalte, în virtutea proprietății lor de a se referi reciproc, fără confuzii, în toate fiind sădită rațiunea unei puteri unificatoare, care le implică într-o relație unificatoare².

Efortul părintelui de Chardin – de a atrage atenția asupra existenței spiritului în Stofa Universului, a unei "fețe interne conștiente care dublează necesar și pretutindeni fața externă, «materială», singura cercetată în mod obișnuit de știință" (p. 46) – este mai mult decât lăudabil. Prin aceasta, el se înscrie hotărât în noile tendințe ale cosmologiei contemporane, care devine din ce în ce mai mult un cadru comprehensiv, o filosofare asupra datelor științifice despre lume (și asupra raporturilor dintre conștiință și realitate), cosmologie care utilizează termeni precum raționalitate, proiect cosmic și finalitate.

Teilhard de Chardin concepe energia, forma primară a Stofei Universului, ca raționalitate și putere de relație, capacitate globală de acțiune, prin care "Universul ajunge la echilibru și consistență sub forma Gândirii, [intemeiat fiind] pe un pol de interiorizare supremă", ceea ce presupune un "primat al Spiritului" în structura

cosmică³. Ceea ce intrigă însă în demersul său este nu doar neclaritatea rolului jucat de Punctul Omega, ci și identitatea, situația acestuia, nu destul de personalist descrisă, în care, de aceea, ne e greu să recunoaștem imaginea biblică a lui Dumnezeu. Corelativ, deși vorbește de un Dumnezeu viu, dătător-de-viață, părințele de Chardin pare a nu mai fi preocupat și de o relevare a distincției între neCreat și creat, sugerând panteismul (o ispită pentru mulți cosmologi contemporani).

Problemele de ordin teologic ale cugetării chardinienne, deși nu sunt resimțite ca atare de știință, sunt rezolvate în tradiția creștinismului răsăritean. Existența lor nu scade însă cu nimic semnificația profundă a acestui demers – în fapt, o întâlnire deja realizată între viziunea științifică despre lume și creștinism.

Știința comunicării și sensul demersului teologic

R. Ionescu

Întrebarea dacă este posibilă o viziune asupra teologiei din perspectiva unei științe noi, dezvoltată în ultimele decenii, cum este *știința comunicării*, este cât se poate de firească. Ce implicații poate avea o asemenea investigație? Înseamnă cumva a cerceta teologia printr-o paradigmă științifică limitativă, golind-o de conținut, adaptând-o – într-un sens prost – unei mode noi, sau, dimpotrivă, înseamnă a evidenția o latură mai puțin exploatată a demersului teologic, cu ajutorul acestei noi discipline?

Răndurile de față încearcă un răspuns pentru aceste chestiuni.

¹ Barrow și Tipler consideră că, dincolo de entuziasmul lui de Chardin față de primii pași realizați în domeniul calculatoarelor, încercarea sa de a identifica energia radială cu informația a eșuat (cf. *The anthropic cosmological principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 199).

² Cf. *Ambigua* 7d, PG 91, 1077C; *Mystagogia* 7, PG 91, 685AB.

³ Cf. Teilhard de Chardin, pp. 30, 34 și 312-313.

1 Teoria comunicării – câteva repere

Modul în care înțelegem sensul comunicării nu este de neglijat. Se poate spune că-i de-a dreptul decisiv. Liant primordial al societății omenești, comunicarea a ajuns să reprezinte emblema perfectă a lumii noastre, atât în forma științei omonime cât și a aplicațiilor omniprezente ale tehnologiei comunicării. Acesta e motivul pentru care familiarizarea cu principiile și strategiile noii științe constituie nu doar un simplu act de informare asupra unui domeniu foarte actual, ci o necesitate și o șansă pentru mai buna noastră integrare în fluxul vieții și al culturii contemporane¹.

Or, teologia vie, autentică – înțeleasă ca expresie a experienței creștine într-un context temporal, cultural, social bine precizat –, presupune tocmai această integrare, un răspuns foarte concret la problemele societății în care trăim. În acest sens, studiul teologic al teoriei comunicării nu are sensul unui demers pur informativ, manifestând în schimb valențele unui demers formativ și, îndrăznesc a spune, teologic.

Teoria comunicării este disciplina care se ocupă cu studiul sistematic al comunicării. Aparent ușor de definit, comunicarea s-a dovedit a fi circumscrisă domeniului concret în care se realizează investigația. De aici, o multitudine de definiții, dintre care unele cu pretenții de completitudine, altele afirmându-și competența numai în zonele aferente de cercetare și refuzând să dea seama de celelalte situații. Cercetătorii vorbesc și de un alt obstacol în calea definirii: terminologia utilizată divers de cei care investighează fenomenul (interesant de observat că teologia însăși a cunoscut asemenea impasuri, atunci când a fost vorba de dogmatizarea unor aspecte fundamentale ale credinței).

Încercând să sistematizeze această multitudine de definiții, Frank E. X. Dance și Carl E. Larson – în demersul lor de a controla "acest proces de proliferare semantică" – au găsit nu mai puțin de 126 de formulări, cele mai reprezentative², deși nu cu totul su-

ficiente. Faptul nu-i de mirare, dacă ținem seama de imensul număr al științelor actuale, fiecare cu paradigma și cu exigențele sale particulare.

O primă definiție pe care o supunem atenției este cea sociologică. Din acest punct de vedere, comunicarea reprezintă "mulțimea comportamentelor și fenomenelor în legătură cu facultatea unui subiect de a transmite informația altui subiect, sub forma limbajului articulat sau sub alte forme"³. Se observă că definiția presupune implicit, prin termenul "limbaj articulat", un "subiect" care posedă puteri cognitive, care are conștiință. De asemenea, comunicarea poate fi privită și ca "proces prin care un individ (comunicatorul) transmite stimuli – de obicei, verbali –, cu scopul de a schimba comportarea altor indivizi".

O perspectivă diferită, care însă prezintă anumite similarități cu aceasta, este cea biologică. În sens biologic, comunicarea este "o acțiune a unui organism sau a unei celule [deci nu neapărat subiect dotat cu conștiință, n.n.] care alterează modelele probabile de comportament ale altui organism sau ale altei celule, într-o manieră adaptivă pentru unul sau pentru ambii participanți".

Lucrurile pot fi împinse și mai departe, abstractizate, în domeniul tehnologiei comunicării. Pentru Claude Shannon, esențială era analiza comunicării în sens de transmisie de cod, semnificația, valoarea cognitivă a mesajului nefiind luate în calcul. Lui i se datorează așadar prima abstractizare a comunicării umane, abstractizare care ignoră voit semnificația mesajului, tratându-l pur cantitativ, prin noțiuni ca *informație* și *entropie informațională*. Tot lui i se datorează prima schemă abstractă de comunicare: transmițător (sursa de informație sau de semnal), mediu de transmisie (cu zgomot și distorsiuni) și receptor (al cărui rol e de a reconstrui mesajul trimis de emițător), schemă care a devenit fundament al teoriei comunicării.

Important de subliniat este faptul că absolut toate tipurile de comunicare au la bază o schemă generală de comunicare, numită Shannon-Weaver, compusă din: sursă, transmițător, canal de co-

¹ Mihai Dinu, *Comunicarea*, ed. Științifică, București, 1997.

² Cf. *ibidem*, p. 8.

³ *Dictionnaire de la langue française*, 1996, p. 274.

municare, receptor, destinație, schemă simplificabilă eventual în sursă, canal de comunicare, receptor

Canalul este afectat de *zgomot*, un semnal parazit care se suprapune semnalului de transmis și recepționat (numit *semnal util*), pe care îl alterează. Zgomotul își pierde, în această definiție, semnificația uzuală de *sunet* perturbator, regăsind un înțeles mult mai larg, de semnal parazit, în general compatibil cu natura semnalului *util*. Spre exemplu, *zgomot de imagine* este semnalul de tip "pu-reci", imagine parazită care interferează cu imaginea utilă; *zgomot radio* sunt acele unde electromagnetice care îngreunează recepționarea unei anumite unde electromagnetice ori semnalul de recepționat (semnalul util); *zgomot mental* pot fi considerate acele gânduri perturbatoare care împiedică mintea să se concentreze asupra unei cugetări anume.

Observăm că mesajul – pe care sursa îl pune la dispoziția transmițătorului pentru a fi comunicat prin canalul de comunicare – poate fi foarte complex: gânduri, sentimente, trăiri, stări de conștiință, cuvinte. În această perspectivă, și *zgomotul* poate avea o natură complexă.

Este evident faptul că o comunicare este cu atât mai reușită cu cât receptorul reușeste să primească într-un mod cât mai fidel mesajul transmis. Vom vedea ceva mai departe ce importanță are în teologie înlăturarea *zgomotului* din comunicarea interpersonală.

În general, transmițătorul convertește mesajul în semnal material, transmisibil pe canalul de comunicare. De exemplu, în comunicarea verbală, organele vocale modulează în cuvinte semnificații elaborate mental, care – emise prin canalul de transmisie, prin aer – ajung la urechile ascultătorului și sunt decodificate mental în înțelesurile originare; dacă însă intervine *zgomotul*, un semnal sonor parazit, receptorul poate avea dificultăți de înțelegere a mesajului.

Nu voi încerca o investigație sistematică a diferitelor tipuri de comunicare; voi atenționa doar asupra multitudinii și complexității acestora. Se vorbește de comunicare intrapersonală, interpersonală

diadică, de grup, publică, de masă¹, de comunicare în domeniul ingineriei informației², de comunicare animală, de comunicare muzicală, gestuală, plastică, cinematografică, verbală, non-verbală, scrisă, de comunicare "dincolo de cuvinte"³. Toate acestea sunt manifestări grăitoare ale complexității ființei umane, ființă socială, comunitară prin excelență și comunicantă, comunitatea științifică – spre pildă – satisfăcând exemplar exigența unei societăți a comunicării⁴.

Rezultatele sunt foarte vizibile astăzi, când asistăm la apariția a peste un milion de lucrări științifice anual; o altă statistică semnalează dublarea întregului volum de cunoștințe științifice ale omenirii la fiecare zece ani. Cunoșcând perspectiva imensului impact pe care dezvoltarea comunicării l-a avut asupra progresului tehnologic și științific de-a lungul veacurilor, devine necesară și o înțelegere a semnificației teologice a comunicării, a importanței acesteia pentru spațiul teologiei creștine. De asemenea, corelativ, apare necesară definirea comunicării în sens teologic, exigență de loc de neglijat.

2 Sensul teologic și eclesial al comunicării

Nu cred că se poate vorbi de teologie fără a pune în evidență faptul că aceasta presupune, intrinsec și ontologic, comunicarea. Dumnezeu s-a revelat a fi Treime, a fi iubire, comuniune de persoane care-și comunică reciproc iubirea. Tocmai pentru că Dumnezeu este arhetipul veșnic al comuniunii, nici în creația sa nu există principiul lucrului-în-sine, ci al *lucrului către*, al *existenței întru*... Extinderea comunicării acestei iubiri divine către ființa creată, că-

¹ Melvin L. De Fleur și Sandra Ball-Rokeach, *Teorii ale comunicării de masă*, ed. Polirom, 1999.

² Pentru o deschidere în domeniu, *vide* cartea regretatului profesor Adrian-Traian Murgan, *Principiile teoriei informației în ingineria informației și a comunicațiilor*, ed. Academiei Române, 1998, p. 4.

³ Cartea profesorului Mihai Dinu, titular al primei catedre de specialitate din învățământul superior românesc, conține un capitol dedicat "comunicării dincolo de cuvinte".

⁴ Mihai Dinu, p. 51.

tre omul capabil de răspuns, capabil să raționeze și să iubească, este ultimul temei al configurării noastre ontologice ca ființe comunicaționale.

Oamenii se adresează "cuiva interesat de soarta lor și capabil să le răspundă"¹, adresare care exprimă nevoia de a comunica și faptul că îndumnezeirea omului este un act al comunicării și al comuniunii cu Dumnezeu. "Religia este esențialmente un fapt de comunicare și ea se bazează pe credința nu atât în Dumnezeu, cât în posibilitatea dialogului cu el"², în *experimentarea* dialogului cu Dumnezeu.

Teologia nu face deci decât să exprime experiența comunicării omului cu Dumnezeu (vertical) și, în virtutea acestei experiențe, a omului cu semenii săi (orizontal). Împlinirea teologiei este comunicarea *reală*, pornind pe treptele unei cunoașteri mai mult indirecte a lui Dumnezeu, uzând de categorii intelectuale pentru identificarea atributelor lui Dumnezeu, teologia urcă, în experiența mistică, spre trăirea comuniunii cu Dumnezeu. Teologia apofatică este prin excelență expresia *întâlnirii* autentice dintre Dumnezeu și om. Și tocmai exigența teologiei de a fi un act de comunicare este cea care o deosebește fundamental de filozofie.

Teolog este cel care se roagă, cel ce răspunde chemării dumnezeiești de dialog – "Iată, stau la ușă și bat" (*Apocalipsa*, 3, 20) –, iar adevărata rugăciune este cea prin care omul se deschide către harul prezenței divine. Rugăciunea este dialog și comunicare reală întrucât – și chiar în sensul definițiilor prezentate anterior – se petrece o modificare structurală a rugătorului, modificarea de comportament fiind expresia vie a transformării lăuntrice.

Specifică teologiei este comunicarea între *persoane*, cu precădere cea între persoana umană și persoana divină, *teologie* însemnând, etimologic, nu atât vorbirea *despre* Dumnezeu cât vorbirea *cu* Dumnezeu (premisă pentru orice discurs despre Dumnezeu). În acest context, *persoana*, teologic vorbind, este insul care leapădă unilateralitatea egoismului și se angajează într-o *devenire*,

¹ Cf. *ibidem*, p. 350. Dimensiunea comunicațională a credinței a fost puternic evidențiată, în teologia ortodoxă română, de părintele Dumitru Stăniloae.

² Cf. *ibidem*.

într-un proces de *personalizare* reală în Hristos, pentru că numai relația/comunicarea cu Dumnezeu îi poate da omului posibilitatea de a deveni ceea ce a fost chemat să devină, *el însuși* cu adevărat.

Dimensiunea teologică a comunicării nu permite încadrarea acesteia unilateral în vreuna din categoriile clasice (verbală, non-verbală, scrisă, plastică, gestuală, muzicală), pentru simplul motiv că le cuprinde pe toate și le depășește, dată fiind complexitatea acestei comunicări. În spațiul eclesial sunt prezente predica și exegeza, rugăciunea, imnul, lectura biblică și patristică, iconografia și arhitectura, gestul liturgic, sacramentul, toate ca forme de comunicare a căror sursă este comuniunea între Dumnezeu și om.

Dumnezeu se comunică personal prin har, energia sa necreată (care este, potrivit sfântului Pavel, comună și iubire; cf. *II Corinteni*, 13, 13), "fața lui Dumnezeu către om". Harul luminează puterile cognitive ale omului, conducându-l spre suprarăționalitate, către o raționalitate îndumnezeită¹, permițând o stare de supracomunicare: omul-receptor este transformat, transfigurat, învrednicit să primească ceea ce este dincolo de puterile lui naturale (dar *prin* aceste puteri ale sale, cum observă sfântul Maxim Mărturisitorul²). Acest har se transformă în el în sentimente, trăiri, idei, gânduri, pace, bucurie, dragoste. Deseori, misticii mărturisesc neputința ori insuficiența limbajului natural, scris sau oral, de a zugrăvi ceea ce harul lui Dumnezeu produce în sufletele lor.

În sens teologic, așadar, comunicarea poate fi definită ca relație interpersonală ce se stabilește pe de o parte între om și Dumnezeu iar pe de alta între om și alte ființe personale, având ca finalitate asemănarea și comuniunea cu Dumnezeu. Potrivit acestei definiții, comunicarea apare legată de o axiologie a sfinteniei. Teologia nu poate fi de aceea considerată comunicare decât dacă realizează intensificarea vieții în Hristos și mediază comuniunea cu el.

¹ Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, EIBMBOR, 1992, p. 73.

² Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în *Filocalia*, vol. 3.

În literatura ascetică se întâlnesc deseori situații (și acesta este un aspect care nu era vizat de definiția mea, în care se subînțelegea însă dialogul omului cu îngerii) – pentru ilustrare, a se vedea apoftegmele părinților din pustiu Egiptului – în care omul ia legătura și cu lumea nevăzută a puterilor întunericului, cu diavolii. Deosebim însă două cazuri distincte. Primul este cel în care diavolul dezvăluie, prin voința lui Dumnezeu, o situație în urma înțelegerii căreia monahul crește în puterea de a nu cădea în viitor în cursele celui rău, și aici putem vorbi de o reală comunicare, fie ea și prin "gura" diavolului, întrucât de fapt Dumnezeu comunică, în iconomia sa dumnezeiască, slujindu-se chiar și de cel rău.

Al doilea este cel în care diavolul ispitește, și știm că aceasta se face cu îngăduința lui Dumnezeu. De observat însă că în acest caz nu ceea ce transmite diavolul prin ispită reprezintă mesajul comunicării – prin ispită nevenind decât "zgomot" –, ci *rugăciunea*, prin care monahul primește de la Dumnezeu puterea de a depăși această ispită. În acest caz, legătura cu diavolul prin ispită nu poate fi numită comunicare.

Această concluzie este cât se poate de fundamentată teologic: depărtarea de Dumnezeu depersonalizează, iar diavolul – "începător al răutății" –, deși entitate spirituală, fiind chipul prin excelență al depersonalizării și goliciunii spirituale (satana scris cu *s* mic reflectă tocmai această depersonalizare), *nu este persoană în sens plenar*. Or, fără persoană nu poate fi vorba de comunicare.

În sensul precizărilor de mai sus, nevoința ascetică nu este altceva decât o continuă luptă de debruiere și de câștigare a puterii de a debrui, de a înlătura norii ispitelor care se interpun între noi și Dumnezeu, soarele duhovnicesc (o exprimare cât se poate de plastică a literaturii filocalice), în vederea comunicării reale cu Dumnezeu, adică sfințirii, transfigurării, îndumnezeirii omului prin har.

Semnificația *zgomotului* este extrem de cuprinzătoare în teologie. În fond, tot ceea ce pervertește duhul trăirii autentice și exprimarea curată a credinței este manifestare a *zgomotului*.

Spre exemplu, greșelile de traducere a textelor Scripturii din ebraică, latină sau greacă, de asemenea neputințele limbii în care se efectuează traducerea, reprezintă distorsionări ale mesajului ori-

ginar. În acest sens, Origen arăta că anumite cuvinte nu pot avea aceeași rezonanță în alte limbi și că este mai bine a le păstra netraduse decât să le micșorăm forța prin traducere¹. De asemenea, traducerea unor cărți de teologie, ale căror rânduri sunt impregnate de personalitatea traducătorului sau de limitele sale lingvistice ori chiar de ordin teologic, reprezintă o experiență de apropiere a mesajului inițial.

Momentul Cincizecimii este exemplul minunat al traducerii harismatice a mesajului evanghelic în diversele limbi ale pământului, mesaj a cărui receptare integrală a provocat în inimile tuturor – metanoic – aceeași schimbare: convertirea și botezul, intrarea în viața cea nouă. Rezultatul acestei traducerii harismatice, a Duhului Sfânt, este acela că oameni separați devin o comunitate, o Biserică universală, unindu-se unii cu alții în comuniune, în timp ce rezultatul traducerilor sectare, mesajul bruiat, dezbină și împarte, fragmentează Biserica în grupări izolate.

Într-o perspectivă creștină a comunicării, Hristos este cel care, prin chiar persoana sa, deschide posibilitatea comunicării omului cu Dumnezeu și, corelativ, a comunicării interumane. Întruparea Fiului lui Dumnezeu delimitează istoria în două perioade, *înainte și după*, prin evenimentul crucial al intersectării, în persoana sa divino-umană, a planurilor vertical și orizontal. Prezența oarecum discretă în istorie a Dumnezeului nevăzut devine acum intensă, aproape violentând simțurile.

"Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții [...] ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți comuniune cu noi. Iar comuniunea noastră este cu Tatăl și cu Fiul său, Iisus Hristos" (1 Ioan, 1, 3).

În cei care l-au primit pe Dumnezeu, simțurile participă la această negrăită bucurie a întâlnirii. Bucurie care se cere împărtășită lumii întregi, ceea ce sfântul apostol Ioan nu întârzie să facă. "și acestea

¹ Cf. Paul Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, ed. Meridiane, 1993, p. 34.

vi le scriem, ca bucuria voastră să fie deplină” (1 Ioan. 1, 4). Conținutul acestei comunicări nu stă însă în experiența simțurilor, ci în har, întrucât, mărturisesc sfinții apostoli Petru și Pavel, descoperirea adevărului nu este de la trup și de la sânge (cf. *Matei*, 16, 17; *Galateni*, 1, 16).

Omul se transfigurează și se îndumnezeiește integral, trup și suflet, natură și persoană. Este lecția minunată pe care schimbarea la față a Mântuitorului o dă umanității. Esența schimbării la față este transparența trupului către slava lui Dumnezeu: prin trupul său omenesc, Hristos se revelează ca Dumnezeu. Această comunicare a dumnezeirii sale îmbracă forma chemării: omul este chemat la realizarea unei teandrii harice, după modelul teandriei lui Hristos, să viețuiască divino-uman, să se sfințească prin participarea la viața lui Hristos. Ceea ce sfinții trăiesc la modul foarte concret.

De amintit, în acest sens, experiența pe care sfântul Serafim din Sarov i-a prilejuit-o ucenicului său Motovilov, spre lămurirea conținutului vieții creștine – obținerea Duhului Sfânt. Vrând să exprime acest negrăit adevăr, trăirea stării de har, sfântul l-a pus să-l privească. “L-am privit și m-am cutremurat”, mărturisește Motovilov; sfântul i-a apărut ca înveșmântat în soare, respirând “o bucurie de negrăit, calmul și pacea”. Paul Evdochimov atrage atenția asupra faptului că la această armonie a sufletului se adaugă și fenomene percepute de simțuri: vederea luminii orbitoare și o senzație neobișnuită de căldură și de mireasmă. Revelator, în sensul studiului de față, discuția sfârșește cu un îndemn: “nu numai vouă v-a fost dată înțelegerea acestor lucruri, ci, prin voi, ele trebuie spuse lumii întregi”. Iată cum comunicarea “verticală”, revelarea lui Dumnezeu prin viața sfinților, devine comunicare “orizontală”, spre creșterea fiecăruia în comunicarea și comuniunea cu Dumnezeu, în experiența vie a harului.

Această dimensiune personală a comunicării structurează Biserica. Comunitatea creștină nu este altceva decât mulțimea credincioșilor care trăiesc deopotrivă eclesial și personal misterul revelației. Toată frământarea, trăirea, energia metanoică resimțite de fiecare se revarsă către ceilalți. Comunitatea devine împărtășire, de către unii către alții, a efervescenței și bucuriei trăirii creștine. Legăturile umane sunt proaspete și vii, întrucât experiența cu

Dumnezeu presupune continua înnoire a bucuriei și aprofundarea continuă a comunicării. Dar plenitudinea comunicării intraeclesiale devine putere și model pentru comunicarea în afară, către lumea întreagă. Biserica având misiunea de a mărturisi vestea cea bună a vieții veșnice, pe care ea o experimentează aici și acum.

3 Viața ascetică, rugăciunea și comunicarea

Față de definiția “comunicațională” a teologiei și a Bisericii, par a exista și excepții, cum este cazul pustnicilor (eremiți). Starea lor de însingurare, de izolare este – cel puțin aparent – evidentă. Și totuși, adevăratul eremit (acesta e un canon apărut foarte devreme în istoria vieții monahale) se retrage în pustie cu binecuvântarea duhovnicului sau starețului, rămânând sub ascultare. Uneori, el coboară la schitul cel mai apropiat pentru a participa la comunitatea euharistică. Dar ceea ce este fundamental în atitudinea sa este faptul că însingurarea sa e departe de a fi o izolare: fuga de lume este fuga de zgomot și de superficialitate, șansa unei aprofundări în *isihie*, în tăcere, șansa de a regăsi comuniunea de iubire și rugăciune cu întreaga Biserică.

Sfântul este în deplină comuniune și comunicare cu Biserica întreagă, participând, chiar izolat spațial, la menirea ei: el trăiește eclesial. Este rugător pentru lumea întreagă și viața sa este autentică formă de comunicare “orizontală” a iubirii lui Dumnezeu. Trebuie amintit aici faptul că prima axiomă a comunicării, elaborată de școala de la Palo Alto¹, sună așa: “comunicarea este inevitabilă”, sau, sub altă formă, capătă paradoxalul enunț: “non-comunicarea este imposibilă”. Această axiomă dobândește consistență teologică mai ales în cazul pustnicilor, a celor retrași. Aparenta lor izolare este o veritabilă formă de comunicare: retragerea lor exprimă un mod de viață, un mod de a fi, un mod de a urma desăvârșit lui Hristos, un mod îngeresc de a viețui în trup (com-

¹ Palo Alto este o mică localitate la sud de San Francisco, unde s-a format un grup de cercetători în domeniul comunicării, în jurul Institute of Mental Research. Interesul acestei școli se focalizează asupra studiului controlului canalelor de comunicare și asupra metalimbajului.

parație de natură să afirme depășirea bruiajelor fizice). Modul lor de a fugi de comunicarea inutilă (deșartă) le înlesnește accesul către zona spirituală a comunicării dincolo de cuvinte, cu Dumnezeu și cu oamenii. Rugăciunea lor înaintează către măsura unei relații duhovnicești cu Dumnezeu și cu lumea întreagă și există mărturii despre sfinți care cunosc ce se petrece în lume, izolați fiind, întrucât Duhul Sfânt le descoperă toate acestea.

Specifică monahilor cu "schimă mare" (forma superioară a vieții monahale), pustnicilor și anahoreților, este *tăcerea*. Teologia oferă un sens mult mai adânc tăcerii decât cel imediat, de lipsă a mesajului sonor. Tăcerea înseamnă *isihie*, liniștire – de unde și numele de *isihast* prin care e desemnat cel care se retrage din lume pentru a se ruga. Rugăciunea însăși e o formă de liniștire, o depărtare de zgomot.

În Patericul egiptean întâlnim relatarea unei vizite a arhiepiscopului Teofil al Alexandriei la chilia din pustie a lui avva Pamvo. Acesta, la rugămintea fraților de a adresa un cuvânt cinstuitului oaspete, care bătușe lung drum până acolo, dă un răspuns paradoxal, dar încărcat de esență: "Dacă nu-l zidește *tăcerea* mea, nu-i va folosi nici cuvântul meu". Altfel spus, avva Pamvo își consideră tăcerea, de fapt acea tăcere expresivă a celui care experimentează viața divină, ca răspunsul cel mai autentic pe care îl poate da. Această semnificație a tăcerii, specifică tradiției ortodoxe, este bogat nuanțată în scrierile Părinților din pustie și în cele ale Părinților Bisericii.

Rugăciunea autentică este o formă de comunicare perfect ilustrativă pentru axiomele doi și trei ale teoriei comunicării, dezvoltate de școala de la Palo Alto. Axioma doi spune că orice comunicare se desfășoară la două niveluri, informațional și relațional, al doilea nivel oferind indicații de interpretare a conținutului celui dintâi. În termenii teologiei, Dumnezeu dăruiește oamenilor – revelator – și informații, pe care aceștia le utilizează fructuos doar în contextul comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii lor. Știm ce să facem pentru intensificarea comuniunii cu Dumnezeu și aprofun-

dăm continuu, în relație vie, această comuniune, pregustând de pe acum forma sa desăvârșită.

Axioma trei aduce noi lămuriri: "comunicarea este un proces continuu, care nu poate fi tratat în termenii de cauză-efect sau stimul-răspuns". Este exact mesajul care se desprinde din experiența rugăciunii Bisericii: cel care se roagă (numai) dimineața și seara de fapt nu se roagă. Rugăciunea este o stare continuă de receptivitate față de Dumnezeu și de relație cu Dumnezeu; un "rugăți-vă neîncetat" care – cel puțin în mărturiile pelerinului rus – devine în întregime posibil și realizabil.

Rugăciunea este schimb continuu între Dumnezeu și om, un duplex în flux continuu, în care chemării lui Dumnezeu de către rugător i se răspunde prin har, energie divină, care îl transfigurează și îl îndumnezeiește, mutându-l "din slavă în slavă", la nesfârșit. "Rugăciunea adevărată este o lucrare perpetuă produsă de har în inimă și înrădăcinată în suflet"¹. Această viziune este echivalentul teologic al *teoriei tranzactionale* a comunicării: simultaneitatea vorbirii unul către altul și altul către unul.

Ținta existenței umane este, potrivit spiritualității ortodoxe, comuniunea omului cu Dumnezeu. Pentru a ajunge însă la comuniune omul trebuie să comunice real cu Dumnezeu. În acest context, stădaniile ascetice pentru "omorârea morții din noi" sunt efortul sistematic, conștient și dirijat al rugătorului de a înlătura "zgomotul" lumii pentru a putea auzi glasul – lăuntric – de taină al lui Dumnezeu.

Nu Dumnezeu se ascunde de la fața omului, ci omul adâncit în individualitate egoistă devine incapabil de comunicare cu Creatorul său. Asceza și rugăciunea sunt efortul de comunicare a omului cu Dumnezeu, de a recepta fidel glasul lăuntric al Domnului și de a-i face cunoscute acestuia neputințele omului, efortul de fixare a atenției către Hristos și de a nu o disipa în "zgomotul" perturbator al lumii.

Isihastul capătă liniștirea exterioară, dar are de luptat pentru cea interioară. "Cel ce rămâne în pustie și se liniștește, este liber de trei

¹ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, ed. Scripta, 1993, p. 48.

războaie: de auzire, de grăire și de vedere. Singurul război care-i rămâne este cel din inima sa. În termenii teoriei comunicării, este ferit de zgomotul senzorial, de bruiajul simțurilor, dar îi rămâne de luptat în planul *comunicării intrapersonale*, a dialogului interior. Învinșii acestui război interior sunt prin excelență cei care se amăgesc pe ei înșiși. Creștinismul aduce tocmai această chemare la *metanoia*, "înnoirea minții", la restaurare interioară, a-ți lepăda măștile pentru a-ți vedea și a-ți asuma adevărata ta față.

Mai întâi, masca interioară a neacceptării aspectelor neconvenabile ale personalității tale. Este drumul sincerității, începutul bun de care vorbește Părinții, drumul evaluării corecte – chiar dacă dureroasă – a personalității tale. Să vezi cine ești cu adevărat. "Cel ce se cunoaște pe sine este mai mare decât cel care înviază morții", spune sfântul Isaac Sirul. Renunțarea la imaginea măgulitoare despre sine este, apoi, în legătură cu renunțarea la masca propusă lui Dumnezeu și semenilor. Această întreită lepădare este ceea ce se numește *pocăință*.

Utilizând conceptul modern comunicational de "fabricare a imaginii", acest demers metanoic ar fi înțelegerea adevărului că "cea mai bună imagine a ta este fondul". Să vii în fața lui Dumnezeu cu tine cel adevărat, să nu te minți pe tine în mod ipocrit că ai calități pe care nu le ai, să nu le ceri celor din jur să te admire pentru că tu crezi că ești de admirat. Să redevii tu însuși, și fondul adevărat din tine va constitui în exterior și în fața lui Dumnezeu imaginea ta cea mai bună, imaginea ta reală.

4 Comunicare și comuniune

Eclesial vorbind, sensul comunicării este constituirea unei comuniuni. Revelator în această privință este evenimentul Cincizecimii, experiență de *comunicare interpersonală*, împlinind exigențele convingerii prin "discursul ce-ți este destinat în exclusivitate".¹

Aici, prin harisma vorbirii în limbi, mesajul credinței adresat mulțimii de apostoli este un mesaj pe care fiecare dintre cei prezenți îl resimte imediat ca fiindu-i adresat chiar lui, personal, pe

¹ Cf. Mihai Dimu, p. 80.

limba sa, fiind relevant pentru fiecare și implicându-l pe fiecare personal. Cercetările asupra comunicării evidențiază dependența structurii cognitive umane de limba folosită; aici însă, în evenimentul Cincizecimii, prin puterea Duhului Sfânt, fiecare trăiește în comuniune cu ceilalți înțelesurile revelației, devenind – dincolo de bariera lingvistică de până atunci – toți "o singură inimă", întrucât conținutul limbilor a devenit unul.

Sensul comunicării se întregeste în comuniune. De altfel, verbul latin *communico* are o semnificație mai adâncă, nelimitându-se la "a nota contactul, legătura – inevitabil superficială și neangajantă"; el înseamnă a face comun ceva, a împărtăși, a uni.¹ Limba noastră a preluat sensul unificării, al împărtășirii, "sens pe care l-a gravat într-un cuvânt vechi și nealterat de graba și superficialitatea modernilor": *cuminecare*. "Comunicarea este de ceva, cuminecare este în sânul a ceva, într-o ceva".²

Experiența supremă de comunicare a lui Dumnezeu către om este dăruirea sa reală, personală, în Hristosul euharistic, sub forma trupului și a sângelui, în *Taina Cuminecării*. Cuminecarea întru Hristos, cu Hristos, *koinonia*, comuniune nupțială, după cum observă Theodoret al Cyrului, este înălțimea amănitoare a deplinei comuniuni între Dumnezeu și om, experiența îndumnezeirii omului. Nu oricine se poate însă apropia. Omul trebuie să mărturisească și să-și conducă viața potrivit dreptei credințe, o viață "nebruiată" întemeiată pe o învățătură "nebruiată". Bruiajul (păcatul) face imposibile comunicarea și comuniunea, ba chiar cuminecarea euharistică, fapt exprimat prin vechiul sens al *excomunicării*, cel de ne-participare la cina euharistică.

O asemenea întemeiere, în credință și euharistie, permite și realizarea comuniunii între oameni, în Biserica lui Hristos: "o pâine, un trup suntem cei mulți, căci toți ne împărtășim dintr-o pâine", spune sfântul Pavel. Comunicarea euharistică este comuniunea cea mai profundă a omului transfigurat cu Dumnezeu și cu semenii.

¹ Corneliu Mircea, *Intercomunicare*, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 24. O analiză de acest tip asupra realității eclesiale dă sfântul Maxim Mărturisitorul în *Mistagogia*, cap. 1.

² Cf. C. Mircea, p. 24.

Perspectiva teologiei răsăritene oferă astfel nu doar condițiile unei bune comunicări ci și spațiul prin excelență al realizării unei comunicări eficiente, care-și atinge finalitatea: aceea de a realiza comuniunea.

Concluzii

Societatea contemporană se structurează ca societate comunicațională. În consecință, paradigmele sale educaționale sunt astăzi influențate masiv de evoluția teoriei și a mijloacelor comunicării. Pentru a fi însă eficiente în senul spiritualității creștine, acestea trebuie să dea seama de o comunicare interpersonală autentică, pe verticală și pe orizontală. Cunoașterea trebuie să depășească măsura superficială a transmiterii impersonale de informații între oameni, trebuie să se ancoreze într-o dimensiune mai profundă, teandrică, care să permită omului desăvârșirea prin cunoaștere și nu doar cunoașterea.

Contribuția teologiei creștine – de care noua teorie științifică a comunicării poate profita, în beneficiul civilizației noastre, a destinului acesteia – poate fi rezumată astfel: orice act de comunicare rezultă dintr-o comuniune și vizează constituirea unei comuniuni din ce în ce mai intense; o comunicare ce rodește din comuniune și care vizează comuniunea este o comunicare „ontologică”, dătătoare de viață și consistență; păcatul disociază comunicarea de comuniune și face imposibilă orice comunicare constructivă în direcția persoanei umane, a relațiilor între oameni, a relațiilor între aceștia și ecosistemul din care fac parte, a relațiilor între creație și Creator.

Transplantul de organe. O viziune teologică

G. Stan

Dezvoltarea tehnologiilor și aplicarea acestora în domeniul viului, al ființei umane mai ales, ridică deja probleme de ordin teologic, filosofic și moral, punând în discuție statutul ființei umane. Dacă majoritatea precizărilor bioetice se întemeiază pe antropologii reducționiste, care încearcă să definească omul prin una ori alta din însușirile sale, abordarea teologică – din perspectiva antropologiei Bisericii – solicită o întemeiere mai amplă și o discuție mai nuanțată. În esență, este vorba de a pune în discuție premisele de la care se poate construi o bioetică integrală, întemeiată tradițional: adevărata natură umană, păcatul și consecințele acestuia, dimensiunea antropologică a mântuirii și îndumnezeirii, dimensiunea comunitară a iubirii creștine.

Escul de față nu poate pretinde să abordeze toate aceste aspecte în detaliu. Totuși, este evident că problematica anunțată – aceea a transplantului – nu poate fi cercetată (în sensul unei bioetici creștine) în afara unui cadru teologic adecvat.

Elemente de antropologie ortodoxă

Omul, cea mai desăvârșită ființă din univers, a fost creat de Dumnezeu „după chipul și asemănarea sa” (*Facere*, 1, 26-27). Alcătuit din trup material și suflet nemuritor, omul reprezintă o unitate insolubilă, în care sufletul este mai de preț decât trupul, nu numai prin faptul că sufletul dă viață trupului, ci, mai ales, pentru faptul că, prin suflet, ne înrădăcinăm cu Dumnezeu, suntem în comuniune cu el prin harul său¹.

Datorită faptului că „omul este creat nu numai din țărână, ci și prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din această țărână”, observă părintele Stăniloae, înseamnă că el „are o poziție specială nu

¹ Cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, 1995, p. 40.

numai față de natura din care e luat trupul său, ci și în raport cu Dumnezeu". În calitate de pământean, omul este legat de viața de aici, dar, fiind și *părticică dumnezeiască* – nu în sensul că este de natură divină, ci în acela că-i "după chipul lui Dumnezeu" –, poartă în el dorința vieții viitoare. El "va urca, prin această relație specială a sufletului cu Dumnezeu, la viața viitoare împreună cu trupul său și cu pământul cu care stă în legătură"¹. Omul fusese creat curat, fără de păcat în fire și liber în voință, având în sine potența nemuririi, care ar fi putut deveni realitate dacă stăruia să progreseze în bine, ajutat de harul dumnezeiesc².

Înainte de a păcătui, omul putea să nu moară. Odată însă ce a păcătuit, el a devenit muritor, deoarece porunca dată de Dumnezeu protopărinților noștri a fost: "să nu măncați din el, nici să nu vă atingeți de el [de pomul cunoașterii binelui și răului], ca să nu muriți" (*Facere*, 3, 3); iar sfântul apostol Pavel spune: "Căci precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit" (*Romani*, 5, 12).

Cauza morții omului paradisiac este păcatul, care îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, care este izvorul vieții. Prin urmare, moartea a intrat în lume o dată cu păcatul protopărinților, "pentru că plata păcatului este moartea" (*Romani*, 6, 23).

Părintele Dumitru Stăniloae precizează că "starea tragică în care se afla lumea după cădere nu e urmarea vreunui act al lui Dumnezeu, ci rezultatul exclusiv al faptei lui Adam. În nici un fel, deci, nu trebuie considerată această stare de durere și de moarte ca o pedeapsă impusă lui Adam de Dumnezeu. Dumnezeu, ca iubire, lucrează totdeauna cu iubire, iar iubirea nu creează nici un rău. Robia lui Adam este urmarea naturală a înfrângerii lui, durerea lui este rezultatul traumatizării proprii prin devierea de la drumul lui și moartea este rezultatul depărtării de Dumnezeu. A socoti pe Dumnezeu cauza durerii și a morții este o rătăcire esențială, o adevărată injurie la adresa Lui." Deci, stricăciunea și "moartea nu sunt o pedeapsă a

lui Dumnezeu, ci urmarea înstrăinării noastre de izvorul vieții. Ele nu sunt menite să dureze veșnic, ci Dumnezeu preschimbă rostul acestora în mijloace de vindecare a răului. Fără această schimbare, pedeapsa pentru păcat ar fi eternă. De aceea, îndată ce s-a arătat în istorie moartea, Dumnezeu, ținând pentru Sine toată inițiativa, a folosit-o pe aceasta cum a voit El însuși și prin folosirea aceasta a schimbat radical firea ei. Îngăduind ca omul să fie îmbrăcat în viață biologică, ca rod al păcatului, a întors moartea, tot ca rod al păcatului, împotriva vieții biologice. Și așa, prin moarte, este omorât nu omul, ci corupția care îl învalăie"³.

Deci, îngăduind moartea, Dumnezeu o întoarce împotriva stricăciunii și cauzei ei, care este păcatul. Moartea fizică este îngăduită de Dumnezeu, pentru că ea pune limite păcatului, făcându-l pe om să nu păcătuiască veșnic, iar răul să nu devină nemuritor.

Moartea înseamnă sfârșitul vieții pământești vremelnice, dar în același timp și începutul vieții veșnice și constă în despărțirea sufletului de trup, "pentru ca sufletul să meargă acolo de unde ființă și-a luat, până la obșteasca înviere, iar trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit"⁴, cum spune sjubba înmormântării. Părintele Dumitru Popescu arată că moartea a și fost învinsă de Hristos, garanție a învierii tuturor: "Hristos a desființat moartea fiindcă a înviat și s-a înălțat cu trup, scoțând materia de sub legea descompunerii și făcând ca aceasta să poată fi transfigurată și luminată"⁵.

Dintre toate viețuitoarele, numai omul știe că va muri și numai el este îngrijorat de moarte. Deși moartea ne amintește că cele pământești sunt trecătoare, omul este îngrijorat de ea, pe de o parte pentru că moartea nu este ceva firesc omului, iar pe de altă parte pentru că "moartea rămâne în cugetul omului înfricoșătoare și nedezlegată taină"⁶.

¹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 389.

² Cf. *ibidem*, pp. 411-412.

³ *Ibidem*, pp. 486-487.

⁴ *Molitfelnic*, București, 1992, p. 215.

⁵ Pr. prof. D. Popescu, *Teologia Dogmatică*, anul IV, sem. II, p. 29 (ms.).

⁶ Pr. dr. Antoniuș Alevisopol, *Biserica ortodoxă, credință, cult, viață*, București, 1993, p. 37.

Acest lucru îl găsim redat în slujba înmormântării, astfel: "Vai, câtă luptă are sufletul când se desparte de trup! Vai, câtă lacrimăză atunci și nu este cine să-l miluiască pe dânsul! Către îngeri ridicându-și ochii, în zadar se roagă, către oameni mâinile întinzându-și, nu are cine să-l ajute!"¹

Cu toate acestea, atitudinea credinciosului în fața morții nu este de deznădejde, ci de speranță, așa cum mărturisește sfântul apostol Pavel: "despre cei ce au adormit, nu voim să fiți în neștiință, ca să nu vă întristați precum ceilalți, care nu au nădejde, pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa credem că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu el" (I Tesaloniceni, 4, 13-14). Iar în Evanghelia sfântului Ioan se spune: "adevărat, adevărat zic vouă: cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (Ioan, 5, 24).

În fața morții oamenii au diverse atitudini. Pentru cei care cred că viața încetează o dată cu moartea trupului, pentru cei legați de lumea de aici, pentru cei care au fost robii plăcerilor senzuale, moartea este un lucru înspăimântător, îngrozitor, pentru că suprimă plăcerile vieții. Știind totuși că moartea este inevitabilă, ei fac tot ce pot pentru a ajunge la ea cât mai târziu, apelând, printre altele, și la transplantul de organe, numai și numai să-și prelungească zilele, oricât de puține ar fi.

Învățătura creștină dă morții însă alt sens, considerând-o ușa de trecere din această viață vremelnică la viața cea fără de sfârșit, unde vom avea fericirea să trăim în comuniune cu Domnul nostru Iisus Hristos.

Desigur, în fața durerilor și a bolii care macină sănătatea omului, Biserica ne învață că așa cum avem datorii față de suflet, tot astfel avem datorii și față de trup, de a cărui sănătate trebuie să ne îngrijim, pentru folosirea lui în slujba lui Dumnezeu și a aproape-lui². Semnificativ, în această privință, e faptul că în Sfânta Scriptură găsim cuvinte de aleasă prețuire la adresa medicilor, chemați

¹ Molitfelnic, p. 209.

² Învățătură de credință creștină ortodoxă, București, 1992, p. 383.

să vegheze la păstrarea sănătății noastre: "cinstește-l pe doctor cu cinstea ce i se cuvine, că și pe el l-a făcut Domnul" (Înțelepciunea lui Isus Sirah, 38, 1).

E ceea ce Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist spune atât de frumos: "Iisus Hristos nu s-a mulțumit să mântuiască numai sufletele, să ierte numai păcatele [...], ci i-a hrănit pe cei flămânzi, a tămăduit bolile trupesti, a înviat morții, redându-i sănătoși vieții de familie [...]. Viața aceasta de pe pământ l-a fost tot atât de scumpă ca și viața cea viitoare din Împărăția Sa".

Un cadru legislativ

Continuând discuția anterioară, trebuie observat că cei legați numai de lumea aceasta, în dorința de a-și prelungi zilele, apelează, printre altele, și la transplantul de organe. Cunoașterea legislației privind această practică este de aceea un pas important pentru abordarea mai nuanțată a problematicii.

În textele tuturor documentelor internaționale care se referă la drepturile omului se arată că "corpul omenesc este sacru, intangibil, trebuie respectat atât în timpul vieții, cât și după moarte și nu poate face obiectul nici unui comerț"².

Dar amploarea pe care a luat-o practica transplantului de organe a făcut necesară adoptarea de principii generale "în conformitate cu care donarea de organe trebuie realizată", tocmai pentru a se evita orice fel de atingeri ale drepturilor omului³. Dintre aceste principii amintim: principiul respectării demnității umane, principiul anonimatului donatorilor, al gratuității etc.³.

În spitalele unde se practică transplantul de organe se întocmesc liste de așteptare cu cei cărora urmează să li se facă un transplant, dar peste 25% dintre pacienții aflați pe aceste liste mor înainte de a le veni rândul la operație, deoarece bolnavii care au bani nu respec-

¹ Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Slujind altarul străbun*, București, vol. I, p. 421.

² Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoaie, C. Scripcaru, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Polirom, 1998, p. 140.

³ Cf. *ibidem*.

tă listele de așteptare, ci își procură organe de pe "piața neagră", știut fiind, de exemplu, că prețul unui transplant de cord e de peste 100.000 dolari¹.

Consimțământul de donare a unuia sau mai multor organe trebuie dat înainte de deces, deci mai înainte ca donatorul să fie declarat mort. Acest consimțământ se mai poate obține însă și de la urmașul legal cel mai apropiat, ca grad de rudenie, cu decesatul.

Deși se cere ca donatorul de organe să facă acest lucru din motive altruiste, Organizația Mondială a Sănătății, prin rezoluția 4425 din 13 iunie 1991, face recomandări pentru descurajarea comerțului cu organe umane, întrucât s-a observat că au apărut interese comerciale în recoltarea și transplantarea de organe².

În România, în Monitorul Oficial din 13 ianuarie 1998, s-a publicat noua lege privind prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane³. Legea cuprinde 5 capitole, în care se arată, printre altele, scopul prelevării și transplantului de țesuturi și organe umane și, de asemenea, ce se înțelege prin donator și primitor etc.

Astfel, în capitolul I se arată, printre altele:

- prelevarea și transplantul de organe și țesuturi umane se face în scop terapeutic;
- prin prelevare se înțelege recoltarea de țesuturi sau organe umane sănătoase, în vederea realizării unui transplant;
- prin transplant de țesuturi sau organe umane se înțelege înlocuirea de țesuturi sau organe umane compromise, din corpul unui om, cu altele sănătoase;
- prin donator se înțelege subiectul în viață sau subiectul în stare de moarte cerebrală, care, în scop terapeutic, donează țesuturi sau organe umane;
- prin primitor se înțelege subiectul care beneficiază de realizarea unui transplant;
- pentru donarea de țesuturi sau organe după moarte, donatorul trebuie să-și dea consimțământul scris în timpul vieții sau, după

moarte, acest consimțământ îl pot da membrii familiei ori rudele prevăzute de lege.

În capitolul II se vorbește despre prelevarea de țesuturi și organe umane, care se poate face numai după confirmarea morții cerebrale, cu consimțământul scris al membrilor majori ai familiei sau rudelor, sau fără acest consimțământ, dacă persoana decedată este posesoare a cărții de donator și și-a exprimat în scris, în timpul vieții, dorința de a dona organe sau țesuturi.

Nu se pot preleva organe sau țesuturi dacă prin aceasta s-ar compromite o autopsie medico-legală solicitată în condițiile legii.

În capitolul III se arată că transplantul de țesuturi și organe umane se efectuează numai în scop terapeutic și cu consimțământul scris al primitorului.

În capitolul IV sunt prevăzute sancțiunile care se aplică în cazul nerespectării prevederilor acestei legi.

În capitolul V, care conține dispoziții tranzitorii și finale, se arată, printre altele, că donarea voluntară în timpul vieții sau consimțământul scris pentru prelevarea de organe și țesuturi după moartea cerebrală, în scopul transplantului, dă dreptul celui în cauză să primească Cartea de donator.

Legea mai include și nouă anexe privind declarația donatorului, a părinților etc., precum și criteriile de diagnostic pentru moartea cerebrală. Este obligatorie consemnarea clară a cauzei care a determinat moartea cerebrală și excluderea altor cauze care ar putea produce un tablou asemănător morții cerebrale (hipotermie, medicamente depresoare ale sistemului nervos central, hipotensiunea arterială sub 55 mm Hg).

După ce am prezentat Legea privind transplantul de țesuturi și organe valabilă la noi în țară și principiile generale cuprinse în documentele internaționale, cred că trebuie să clarificăm mai întâi problema donatorului, pentru că, fără acesta, nu se poate realiza transplantul de organe.

¹ Cf. dr. Vl. Beliş, *Tratat de medicină legală*, București, vol. III, p. 903.

² Cf. *ibidem*.

³ Gih. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoe, C. Scripcaru, pp. 143-151.

Donatorul, între moartea cerebrală și cea reală

Având în vedere că discutăm această problemă în lumina învățăturii de credință creștină ortodoxă, socotesc că ar trebui să încep prin a spune că legea supremă pentru creștini este iubirea. "Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău," iar "pe aproapele tău ca pe tine însuși" (Matei, 22, 37-39). Dragostea este semnul de recunoaștere a creștinului: "Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unui față de alții" (Ioan, 13, 35). "Iubiți-vă unul pe altul", "faceți bine unul altuia", și "binecuvântați pe vrăjmașii voștri și faceți bine celor care vă urăsc", răsună prin veacuri, ca semne și puteri ale creștinismului¹.

Împlinirea dragostei către Dumnezeu nu se poate cunoaște decât numai în dragostea către aproapele, căci "dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubeste pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-L iubească. Și această poruncă avem de la El: Cine iubeste pe Dumnezeu, să iubească și pe fratele său" (I Ioan, 4, 20-21).

Problema transplantului de organe nu se poate discuta – într-o perspectivă bioetică creștină – fără acest cadru.

Vorbind despre donator, Legea privind prelevarea și transplantul de țesuturi și organe umane spune că acesta poate să fie *viu* sau *mort*.

În privința donatorului viu, dacă acesta este major, cu capacitate mintală deplină, dacă i se garantează că nu există vreun pericol pentru viața sa, dacă i se arată și eventualele riscuri și consecințe rezultate din faptul prelevării, dacă avem consimțământul scris, liber, prealabil și expres al acestuia, și dacă donarea de organe nu face obiectul vreunei tranzacții, nu putem spune decât că acest gest este o dovadă a solidarității umane, a comuniunii omului cu semenii săi, realizare în plan uman a comuniunii Sfintei Treimi².

¹ Cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara, 1998, p. 249.

² Cf. pr. prof. dr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 144.

Prelevarea de țesuturi și organe de la donatorul mort trebuie discutată mai pe larg.

Cel mai frecvent donator de organe este donatorul-cadavru între 20-45 de ani, decedat în condiții traumatice (frecvent, accidente de circulație)¹.

Moartea este un proces gradual, manifestat la nivelul celular în mod proporțional cu rezistența țesutului la lipsa aportului și utilizării oxigenului. Viața celulei depinde cel puțin de oxigen, iar aportul și transportul oxigenului depinde de buna funcționare a aparatului respirator și circulator, ambele aflându-se sub controlul sistemului nervos central². Lipsa de oxigen prelungită la nivelul creierului afectează ireversibil substanța cerebrală, pentru care motiv Societatea Internațională de Transplant a introdus noțiunea de *moarte cerebrală* în locul celei de *moarte biologică*, de moarte reală.

Cei care vorbesc despre moartea cerebrală susțin că din momentul în care creierul a fost afectat ireversibil din cauza lipsei de oxigen – creierul asigurând integrarea umană în societate – chiar dacă menținem funcționarea aparatului respirator și circulator prin aparatura medicală, noi avem în față "cadavre care respiră" și de aceea este etic să cerem ca viața acestora să fie terminată în mod decent. Susținătorii noțiunii de moarte cerebrală spun că numai de la astfel de "decedați" se pot obține organe de calitate și, mai ales, organe viabile³. Acest lucru înseamnă că dacă nu am întrerupe noi în mod "decent" viața acestor bolnavi, calitatea și viabilitatea organelor folosite pentru transplant ar fi compromise.

Spre deosebire de susținătorii noțiunii de moarte cerebrală, Organizația Mondială a Sănătății definește clar că "decedat este persoana căreia i-au dispărut definitiv toate semnele de viață, în orice moment după naștere"⁴.

În acest context, mi se par foarte importante câteva precizări făcute de domnul profesor doctor Vl. Beliş, anume:

¹ Dr. Vl. Beliş, p. 902.

² Cf. *ibidem*, p. 904.

³ Cf. *ibidem*.

⁴ *Anuarul statistic al României*, 1994, p. 97.

- a) "și încetarea cordului trebuie să facă parte din organele vitale care definesc moartea";
- b) "moartea cerebrală exclusivă" nu este "suficientă pentru recoltarea de organe";
- c) "actul de deces ce se semnează înaintea prelevării de organe nu se poate întocmi în cazul în care cordul își continuă activitatea"

Încercarea de înlocuire a noțiunii de moarte biologică sau reală cu aceea de moarte cerebrală întâmpină opoziție în multe țări, care nu vor să le accepte ca echivalente¹. În multe situații, acest refuz este motivat religios și cultural. Astfel, afirmă prof. Beliș, "shintoismul nu acceptă moartea decât ca un proces social petrecut în timp îndelungat (minimum doi ani), timp în care mortul continuă să facă parte din societate"². Așa se face că în Japonia, una dintre cele mai avansate țări, din punct de vedere tehnologic, nu se practică transplantul de organe.

Cu alte cuvinte, problema nu poate fi tranșată atât de simplu, cum se întâmplă în legislația curentă.

Transplantul de organe în viziunea bioeticii creștine

Problematika transplantului, cu tot ceea ce implică aceasta (donatorul, primitorul, motivația etc.), solicită o abordare nuanțată, dincolo de aspectele practice și legislative.

1 Realizările extraordinare făcute în domeniul științelor medicale sunt apreciable, permițând, în ultimele decenii, alinarea multor suferințe ale semenilor noștri și redarea sănătății lor. Din perspectivă creștină, aceste realizări nu sunt lipsite de importanță, întrucât creștinul are datorii nu numai către sufletul său, ci și către trupul său, de a cărui sănătate trebuie să se îngrijească.

Potrivit credinței noastre, "trupul este zidire a lui Dumnezeu, locuința și slujitorul sufletului. El ia parte la primirea Sfintelor Taine și

este menit pentru învierea și preamărirea în viața de după moarte (Romani, 8. 11)"³.

De asemenea, de trup este legată viața pământească, în timpul căreia creștinul trebuie să-și realizeze mântuirea; cu cât trupul este în mai bună stare, cu atât slujește mai bine sufletului. Pentru menținerea sănătății și alungarea suferinței, creștinul trebuie să se roage lui Dumnezeu și să ceară ajutor medicului.

2 Respectul creștinului pentru trup vine și din faptul că nu numai sufletul, ci și trupul este creat după chipul lui Dumnezeu⁴, trupul făcând parte din definiția ființei umane, și o dată cu înălțarea lui Iisus, trupul uman înviat și transfigurat pătrunde în Împărăția lui Dumnezeu. Trupul nostru este "templu al Duhului Sfânt" (I Corinteni, 6, 19), iar sufletul și trupul formează o unitate, care, după moarte, nu este posibilă decât prin învierea trupului. Apoi, "trupul este o mare taină și trebuie respectat ca atare. Destinația trupului este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea sau spiritualizarea întregului cosmos, a întregii naturi. El trebuie imobilizat și transfigurat sau spiritualizat în simțurile lui, pentru ca, prin el, să transfigurăm lumea. Pilda și puterea aceasta ne-o dă Hristos"⁵.

3 Creștinii știu că este rânduit oamenilor ca o dată să moară (cf. Evrei, 9, 27) și că după moarte nu se mai pot pocăi, întrucât încetează orice activitate a omului pentru a putea spori în virtute. De aceea, cât timp trăiește, omul trebuie să se îngrijească și de sănătatea trupească, pentru a putea să lucreze pentru mântuirea sa cât este viu. "căci vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze" (Ioan, 9, 4).

4 În general, oamenii se tem de moarte deoarece ea nu este "un fenomen cu totul natural", ci "s-a produs ca un fenomen contrar naturii", datorită slăbirii comuniunii cu Dumnezeu, care este izvorul vieții⁶.

¹ Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, p. 151.

² Cf. dr. Vl. Beliș, pp. 904-905.

³ Ibidem, p. 905.

⁴ *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1992, p. 387.

⁵ Cf. pr. prof. Dumitru Stăniloae, p. 418.

⁶ Ibidem, p. 369.

⁷ Cf. pr. prof. D. Stăniloae, p. 148.

"Creștinismul – spune părintele Stăniloae – explică această spaimă de moarte prin faptul că ea a apărut ca pedeapsă și ca urmare a păcatului primilor oameni, pentru ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, creștinul manifestă deschis și o teamă față de durerile morții, ca despărțire a sufletului de trup, cum a manifestat și Hristos, recunoscând astfel acest caracter nenatural al morții, spre deosebire de cei care, pe de o parte, declară moartea un fenomen natural, iar pe de altă parte au o spaimă disperată de moarte, cu mult mai mare decât creștinii"¹.

Dar creștinismul oferă și un remediu împotriva acestei spaimă, întrucât moartea este socotită ca o punte, o poartă de trecere "spre o existență cu totul altfel decât cea de aici, spre o existență netrecătoare". "moartea este granița la care ne apare Domnul vieții, Creatorul", este singura trecere de aici la Dumnezeu. "Omul se pregătește în cursul întregii vieți pământești prin întărirea în comuniunea cu Hristos, pentru ca moartea sa să fie trecerea lui la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii"².

5 Omul continuă să trăiască și după dispariția trupului. În Sfânta Scriptură scrie: "Și-a murit Avraam [...] și s-a adăugat la poporul său" (*Facere*, 25, 8), iar sfântul apostol Pavel spune: "Fie că trăim, fie că murim, ai Domnului suntem" (*Romani*, 14, 8). Potrivit credinței noastre, "sufletul este nemuritor și este al Domnului, fie că trăim aici, fie dincolo"³.

6 Între cei vii și cei morți există o comuniune prin dragoste, pentru că toți facem parte din trupul tainic al lui Hristos, el fiind capul trupului, al Bisericii (cf. *Efesenii*, 1, 22-23). Și dacă noi suntem "trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte" (cf. *1 Corinteni*, 12, 27), este firesc ca atunci când un mădular suferă să-l ajutăm să scape de suferință, deoarece avem poruncă de la Mântuitorul să ne iubim aproapele ca pe noi înșine (cf. *Matei*, 22, 38).

Unul din felurile în care ne putem arăta dragostea către aproapele ar putea fi donarea de organe.

¹ *Ibidem*.

² Cf. *ibidem*, pp. 146, 147 și 149.

³ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologia dogmatică*, p. 34.

7 "Cei care au efectuat primul transplant de organe în istorie au fost medicii sfinți Cosma și Damian (secolul IV). Grefând unui bolnav cu piciorul gangrenat piciorul unui cadavru, ei au dovedit că Biserica nu se opune în principiu acestei metode terapeutice (să observăm însă că tradiția arată că sfinții tămăduitori au prelevat membrul în ziua a patra de la deces)"¹. Prin urmare, problema care trebuie lămurită nu e aceea a transplantului de organe, ci aceea a donatorului de la care prelevăm organele.

Am spus că donatorul poate să fie viu sau mort. În privința donatorului viu, nu sunt probleme de discutat, dacă prelevarea se face cu respectarea prevederilor Legii în vigoare. Ceea ce putem spune este că donatorul viu, prin gestul său, dovedește o nețărâmură dragoste pentru aproapele său aflat în suferință.

Când e vorba de donatorul decedat, trebuie să arătăm următoarele:

a) Susținătorii noțiunii de "moarte cerebrală" spun că este etic să cerem ca viața acestor bolnavi să fie terminată în mod decent², chiar dacă respiră și inima încă funcționează, deci chiar dacă încă trăiesc.

Credem că medicii au datoria să lupte cu moartea până în clipa în care bolnavul își dă sufletul, nu să propună să i se curme viața în mod decent, deoarece viața este cel mai de preț dar al lui Dumnezeu și nimeni nu are dreptul să dispună de acest dar. "Mesajul medicinei este de a lupta pentru viață și nu de a justifica moartea"³.

După învățătura noastră, bolnavilor aflați în stadiul terminal nu trebuie să le curmăm viața în mod decent, căci curmarea vieții înseamnă omucidere, ci trebuie să le acordăm toate îngrijirile medicale, să le alinăm durerile și să ne rugăm pentru iertarea păcatelor și mântuirea lor, având grijă să nu moară nespovediți și să primească Sfânta Împărtășanie, "spre iertarea păcatelor și spre viața de veci"⁴. Preotul, aflat la capătul muribundului, trebuie să se roage

¹ Dr. Mark Andronikof, "Un punct de vedere ortodox asupra transplantului de organe", în *Revista Teologică*, an VIII, nr. 1, Sibiu, 1998, p. 110.

² Cf. dr. Vi. Belis, p. 904.

³ Gh. Scripcaru, A. Ciucă, V. Astărăstoae, C. Scripcaru, p. 189.

⁴ *Molitfelnic*, București, 1992, p. 157.

pentru mântuirea lui și pentru ca Dumnezeu să facă "fără durere dezlegarea din trup a sufletului robului"¹ său.

b Nu există nici un argument științific pentru a echivala moartea cerebrală cu moartea biologică². Înlocuirea noțiunii de moarte biologică cu cea de moarte cerebrală este rezultatul unei mentalități secularizate, care s-a rupt de Dumnezeu, care nu mai crede în învierea lui Hristos cu trupul, adică în învierea trupului, și omul căutând disperat să-și prelungească viața pământească prin tot felul de mijloace, care merg până la lipsa de respect și considerație față de trupul semenului. Astfel de mentalitate individualistă, "care transformă trupul în obiect și în părți detașabile interschimbabile"³, deschide calea unor practici care pot merge până la suprimarea vieții aproapelui, pentru propria supraviețuire egoistă. Deja s-a observat că au apărut interese comerciale în recoltarea și transplantarea de organe⁴.

Consider că se pot preleva organe numai de la cei morți biologic, dacă ei (nu rudele) și-au dat acordul pentru aceasta în timpul vieții. Aceasta, pentru că a dona organe înseamnă a face un dar aproapelui. Darul este un semn al dragostei unei persoane față de alta. Darul se face în deplină libertate, pentru că a dăruia înseamnă a renunța la ceva de dragul semenului căruia i-l dăruiești.

c Când vorbim despre prelevarea de organe, trebuie să ținem seama de credințele noastre despre *om* (trup și suflet), despre *moarte* (care nu înseamnă distrugerea omului, ci sfârșitul vieții pământești și începutul vieții veșnice, al comuniunii cu Dumnezeu) și despre *înviere* (omul va învia cu trupul).

9 Nu este permis nimănui să curme viața unui om – chiar dacă este pe patul morții – pentru a salva viața altui om, deoarece "peste tot religia consideră că se justifică prelungirea vieții unei persoane în condițiile în care nu o curmăm pe a alteia"⁵.

¹ *Ibidem*, p. 166.

² Cf. dr. M. Andronikof, p. 109.

³ *Ibidem*, p. 110.

⁴ Cf. dr. V. Beliş, p. 903.

⁵ Gh. Scripcaru etc., p. 152.

În calitate de creștin și de medic, consider că orice abordare a problematicii transplantului de organe care face abstracție de elementele prezentate mai sus este unilaterală și, prin aceasta, inacceptabilă.

Problematika începutului vieții umane în etica biomedicală contemporană Implicații teologice

R. Ionescu

Intențiile studiului de față

Etica biomedicală contemporană este domeniul evaluării morale a actului medical, al implicațiilor întâlnirii între dimensiunea științifică și tehnologică și aceea a valorilor umane. Este, potrivit unor definiții recente, "ansamblul de probleme implicate de responsabilitatea morală a medicilor și a biologilor în cercetările și aplicațiile acestora"¹, "spațiul în care sunt examinate din punctul de vedere al mizelor etice și al articulațiilor lor sociale, practicile efective și virtuale legate de științele vieții"². A. Coen o consideră o problemă a limitelor, a începutului precum și a sfârșitului vieții, a momentelor când viața este în cumpănă, când aceasta poate continua sau nu.

Într-un sens larg se poate spune că *etica biomedicală*, *bioetica*, își propune să analizeze impactul și mutațiile produse de evoluția tehnologică contemporană (îndeosebi în cadrul actului medical, dar nu numai) asupra vieții umane. Unii autori³ o văd ca o știință de frontieră, care să medieze între două moduri diferite de investigare a lumii: cel științific și cel teologic. Oricum, fiind o evidență astăzi

¹ Le petit Larousse, grand format, 1993.

² Constantin Maximilian, Ștefan Milcu, Sylvain Poenaru, *Noile frontiere. Introducere în bioetică*, ed. Pan-Publishing House, București, 1995, p. 6.

³ Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, ed. Vita e pensiero, Milano, 1994, vol. I, p. 30.

faptul că interacțiunea om-tehnologie este mai pregnantă decât oricând în decursul istoriei, importanța bioeticii se arată a fi de netăgăduit.

Mai mult, cadrul postmodernist al acestei interacțiuni deschide o perspectivă favorabilă depășirii eticilor utilitariste produse de modernism în direcția unui dialog între știință și teologie. În acest cadru, teologia creștină oferă la rândul său o adevărată oportunitate de dialog – deși poartă discuția la nivelul unor exigențe spirituale în fața cărora eticile desacralizate par a nu avea consistență –, afirmând că interacțiunea om-tehnologie nu poate fi înțeleasă fără cadrul profund al unei antropologii care să nu ignore dimensiunea spirituală a ființei umane. În acest sens, teologia se deschide astăzi unei evaluări actualizate a tehnologiei, propunând o nouă etică, prin care valorile umane să fie mai bine înțelese și aprofundate.

Care sunt limitele normalității, coordonatele în care viața umană poate rămâne ferită de o perversiune a valorilor sale fundamentale, indusă de presiunea noilor tehnologii, iată întrebări la care bioetica contemporană încearcă să răspundă.

Studiul de față își propune o evaluare teologică a acestor răspunsuri, formulând soluții care să ducă la o lărgire de perspectivă în sensul profund al spiritualității creștine.

1 Specificul și necesitatea unei abordări a bioeticii din perspectiva spiritualității creștine

Dificultatea evaluărilor contemporane pornește de la existența unei pluralități de etici. Deseori, această pluralitate, propunând sisteme axiologice diferite și contradictorii, a condus către relativizarea valorilor, urmată uneori de o contestare completă a acestora. Pluralitate de etici înseamnă așadar pluralitate de perspective asupra ființei umane și deci *antropologii diferite*. Este firesc ca o riguroasă și completă antropologie de referință să implice o bioetică cu soluții mai pertinente și mai de perspectivă. Iată unul din motivele pentru care Biserica, conștientă de unicitatea și de profunda înțelegere a antropologiei sale, s-a manifestat încă de la apariția primelor investigații bioetice printr-o prezență specifică și concretă în miezul dezbaterilor.

Apariția bioeticii ca disciplină științifică menită să investigheze *implicațiile morale* ale actului științific și medical asupra vieții, o arată deschisă evaluării teologice. Întrebarea, pusă cu insistență în contemporaneitate, „care etică pentru bioetică?”, prilejuiește teologiei răspunsul că nu este vorba atât de o etică cât de morala creștină. Biserica nu propune un set de principii filosofice generale, nici un set de legi (al căror exteriorism împiedică rezolvarea problemelor de fond), nici un set de drepturi ale omului (întrucât perspectiva evanghelică este mai curând de trăire a îndatoririlor către semenii decât a drepturilor), și nici măcar un set cazuistic de comportamente „eficiente” în situații critice, ci, asumând unele dintre aceste principii și reglementări ca *exigențe minime*, propune o altă perspectivă.

Este perspectiva unei deveniri interioare *întru sfințenie*, propunerea unui mod de viață care să fundamenteze din interior atitudini morale profunde, care să realizeze starea desăvârșită, o existență teandrică. Mărturia creștină este extrem de puternică în a afirma că soluționarea problemelor contemporane vine nu atât prin legi, cât prin *oameni*¹, angajați în sensul adevăratei deveniri, pe scara valorilor sfințeniei.

În acest context, trebuie spus că spiritualitatea creștină nu propune un comportament medical standard, care să funcționeze după reguli bioetice prestabilite, ci o *devenire lăuntrică* a medicilor și cercetătorilor ca și creștini autentici, care să simtă din interior responsabilitatea deciziilor lor. Numai o asemenea reconfigurare a conștiinței poate ține seama de faptul că intervențiile medicale sau cercetarea se realizează asupra unor *persoane umane*. Spiritualitatea creștină propune doar secundar – consecință firească a antropologiei sale, trăită personal și perfect încadrată în realitatea științifică contemporană – reguli și principii care să ofere un cadru moral riguros pentru demersul științific și tehnologic.

¹ Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, EJBMBOR, 1998, p. 33; nu sisteme peste oameni, ci relații interumane.

2 Domenii de interes ale bioeticii contemporane

Pentru conturarea ariei investigate în acest studiu, este necesară prealabil expunerea principalelor direcții ale eticii biomedicale contemporane. Astfel, bioetica are câteva subdomenii¹ bine conturate:

a Etica cercetării medicale (*Research Ethics*).

b Dezvoltarea medicinei reproductive (*Reproductive Medicine*), care implică probleme de drepturi ale oamenilor asupra corpurilor lor și asupra embrionilor care iau naștere din celulele lor reproductive, tratarea infertilității, cercetări pe embrioni umani și tehnici de diagnostic prenatal.

c Definirea morții (*Defining death*). Actualmente, legislația unor dintre statele americane acceptă ca evidentă doar moartea cerebrală, creierul fiind cel care controlează activitatea inimii și a plămânilor. Cele mai multe țări europene, de asemenea Canada și Australia, consideră moartea ca fiind indicată ori de încetarea funcționării plămânilor sau a inimii, ori de pierderea ireversibilă a funcțiilor creierului.

d Resursele economice limitate (*Economic Issues*) generează problema etică a alegerii pacienților care pot utiliza resurse medicale, a căror cantitate este inferioară necesităților.

e Societate și individ (*Society versus the Individual*). Apar conflicte datorate refuzului unor persoane de a li se administra, lor sau copiilor lor, tratamentul medical, și aceasta datorită convingerilor personale față de medicina tradițională ori datorită unor convingeri religioase.

Tema studiului de față, problematica începutului vieții omenești în etica biomedicală, presupune în special investigarea metodelor artificiale de procreație, a avortului și a implicațiilor tehnicilor de diagnostic prenatal. Deși aparent, în sensul clasificării mai sus prezentate, tematica de față se încadrează în subdomeniul medicinei reproductive (b), această situație nu este exclusivă, întrucât presupune și conexiuni intrinseci cu subdomeniul eticii cercetării medi-

¹ Cf. G. McGee și A. Caplan, *op. cit.*

cale (a), și, în sens teologic, cu cel al raportului dintre societate și individ (e).

3 Începutul vieții umane. Perspectivă bioetică și teologică

Avortul

Avortul este cu siguranță cea mai timpurie problemă bioetică, care a fost parțial amendată de tradițiile popoarelor antice și care a primit răspunsuri cât se poate de limpezi de la Părinții Bisericii, încă din Biserica primară.

Noul Testament nu conține referiri explicite în problema avortului, dar spiritualitatea creștină a condamnat dintru început orice formă de crimă. O dovadă a similarității de vinovăție între avort și crimă găsim în *Didahia celor 12 apostoli* (2, 1), redactată către sfârșitul secolului I și începutul secolului II, care spune: "să nu ucizi copil în pântece". O altă mărturie aflăm la sfântul Vasile cel Mare, care, exprimând o tradiție creștină dezvoltată timp de trei secole, precizează că nu se pune problema dacă embrionul este sau nu format: el nu trebuie ucis pentru că este aceeași persoană și când are câteva zile, și când are câteva luni. Embrionul este viu, primește viață din momentul inițial al concepției sale și trebuie tratat ca persoană umană, cu toate drepturile, și în special dreptul la viață. În acest sens, în canonul 2 al sfântului Vasile cel Mare și, ulterior, în canoanele 21, 22 și 23 ale sinodului de la Ancira, în canonul 91 al sinodului Trulan și în canoanele 33, 34, 35 și 36 ale sfântului Ioan Postitorul, avortul a fost considerat crimă.

Contracepția

Aparent soluționată, cel puțin în sens creștin, problema avorturilor rămâne în contemporaneitate de strictă actualitate. Societatea contemporană, sub diferite pretexte, cum e cel al răului necesar (spre exemplu, protejarea femeilor care apelează la avort ilegal, suferind complicații și chiar decese), al politicilor de control demografic ori al drepturilor omului (respectiv dreptul mamelor asupra copiilor

lor), a produs prin legalizare o adevărată recrudescență a avorturilor.

Chiar banala contracepție, tehnică destinată să controleze fecunditatea umană prin mijloace mecanice și nu printr-o comportare de cuplu responsabilă și echilibrată, este masca prin care, în majoritatea cazurilor, sunt omorâți embrioni de vârste de până la două săptămâni, întrerupându-li-se procesul de nidare¹. Este practic un proces de avortare continuu, practicat la scară largă în întreaga societate, al cărui număr de victime scapă oricărei statistici. Or, la nivelul cuplului, avortul și contracepția nu caută să răspundă exigențelor demografice (problemă care se pune la nivel de stat), ci împlinirii permanente a patimii trupesti care transformă atât de ușor relația personală de iubire, comuniunea, în sexualitate.

Privind caracterul de normalitate al oricărui act de contracepție, perspectiva medicală este următoarea: nu se poate acorda calificativul de *natural* anumitor forme de contracepție, întrucât toate contraceptivele, realizate prin indiferent ce mijloace, sunt *ne-naturale*, "încercând să se opună unui fenomen fiziologic". De aceea, "condamnarea morală care vizează formele numite nenaturale de contracepție se fundamentează precis pe motivația care le inspiră și care duce la un raport sexual nefecund". Reproșul esențial care poate fi făcut unui act sexual nefecund, prin utilizarea diverselor tehnici contraceptive, este că "se opune legii care face în mod natural să decurgă fecundarea dacă raportul sexual nu ar utiliza aceste tehnici"². În acest sens, problema fundamentală a *motivației* este legată de cea a *responsabilității*.

Este o abordare care, deși corectă, nu satisface însă integral exigențele Bisericii, pentru că sensul creștin al responsabilității îl scoate pe om din cadrul pur somatic, al legilor strict biologice, pentru a-l plasa pe coordonatele unei vieți spirituale. În acest sens, fertilitatea cuplului nu mai poate fi abordată ca o problemă de

¹ Singura excepție se pare că o constituie contraceptivele care împiedică ovulația. Restul sunt avortive.

² Michel Chartier, Georges David, Jean Michaud, Joseph Moingt, Bernard Quelquejeu, Claude Surcou, Charles Thibaut, Paul Valadier, *Aux débuts de la vie*, ed. La Découverte, Paris, 1990, p. 65.

"dresare" a mecanismelor biologice, către o "normalitate" de altfel atât de nesigură, ci trebuie privită ca o problemă de transfigurare a acestor mecanisme printr-o viață duhovnicească, care să regleze din interior situația.

Mărturia spiritualității creștine – prin evenimentele minunate ale nașterilor din părinți a căror infertilitate, accentuată de vârstă, devenise subiect de blamare publică¹ – este că fertilitatea trebuie privită întâi de toate ca *dar*, rezultat al *împreună-lucrării* cu Prezența care dăruiește viața.

Preocupările actuale privind drepturilor cuplurilor asupra fertilității lor pot fi considerate juste și perfect normale dacă nu refuză o dimensiune spirituală autentică, însă de cele mai multe ori soluțiile concrete și motivațiile aferente trădează o ipocrizie cu urmări ucigăse. Considerată revoluționară pentru sexualitate, apariția pilulei contraceptive a permis *disocierea relațiilor sexuale de procreare* și prin aceasta nu numai controlul asupra fecundității, ci și libertinajul sexual, afirmarea fără limite a patimilor.

În Statele Unite, acest proces a început o dată cu deciziile Curții Supreme de Justiție privind avortului, decizii care accentuau importanța recunoașterii dreptului cuplurilor de a alege să fie părinți². Acest drept de a alege pune însă, dintr-o perspectivă creștină și bioetică, problema momentului: când are loc această alegere? Răspunsul spiritualității creștine, pornind dinspre cauza problemei și văzând în gânduri rădăcinile faptelor, este că acest moment nu-i cel al întâlnirii sexuale și cu atât mai puțin al primelor clipe de dezvoltare a embrionului, ci cel *anterior* întâlnirii și fecundării.

Procreația

O dimensiune importantă a problematicii începutului vieții umane o constituie noile tehnologii de procreație artificială, în general

¹ Nașterea Maicii Domnului, nașterea sfântului Ioan Botezătorul.

² Glenn McGee, *Ethical Issues in Genetics in the Next 100 Years*, Kobe, Japan, prezentare în cadrul UNESCO Asian Bioethics Congress, 6 noiembrie, 1997.

tehnici de tip PMA¹. PMA cuprinde de fapt trei aspecte considerate distincte de specialiști, necesitând prin urmare o analiză etică particulară: (1) PMA-ul omologic, realizat în cadrul unui cuplu stabil, implicând gameții (celulele sexuale, patrimoniul genetic al celor doi părinți), prin care se realizează inseminarea artificială cu celulele partenerului, urmată de fecundare *in vitro*; (2) PMA-ul care introduce în descendența cuplului, prin intermediul unuia, a celui-lalt sau a ambilor gameți, un patrimoniu genetic străin de cuplu, și care se realizează prin inseminare artificială cu donor; (3) PMA-ul care conduce la numita "maternitate de substituție": oricare ar fi originea gameților, este folosit organismul unei "gazde" temporare pentru gestație și naștere².

Dacă situațiile (2) și (3) sunt practic de neacceptat în coordonatele unei morale normale a cuplului – (3)-ul, utilizând o mamă de împrumut, un adevărat "mercenariat uterin", fiind sancționat de legislația franceză ca "ilegal" –, cazul (1) necesită detalieri.

PMA-ul omologic se subîmparte în trei cazuri distincte: (a) inseminarea artificială (IAC), prin care celulele sexuale masculine sunt implantate în vagin sau uter; (b) fecundarea *in vitro* (FIV), prin care spermatozoizii sunt puși în contact de fecundație cu ovocitele prelevate înaintea unei ovulații spontane, într-un incubator, pentru ca după fecundare embrionul să fie plasat în cavitatea uterină a mamei; (c) fecundarea GIFT (*gamete intrafallopian transfer*), prin care are loc o dublă prelevare, de ovocite, printr-o manieră similară FIV, și de spermatozoizi, prin masturbare, pentru a fi puși în contact în trompa uterină a mamei. Metodele (a) și (c) sunt numite, spre deosebire de (b), metode *in vivo*, întrucât nu presupun o etapă de viață extracorporală a fătului.

Problemele etice majore care se pun în cazurile FIV și GIFT sunt cele legate de stimularea ovulatorie, care, departe de a putea fi controlată, generează practic sarcini multiple și embrioni supranumerari. O primă problemă ar fi că acestea duc la "riscul de a întreprinde sarcina mai mult sau mai puțin precoce, chiar la avortarea to-

talității embrionilor, fie naștere foarte prematură, mortalitate neonatală ridicată și risc de sechele grave atât la supraviețuitori, cât și la mamă, în particular hipertensiune sau hemoragie, și chiar intervenții mutilante"¹.

O a doua problemă majoră apare în încercarea de a plasa în uterul mamei (în cazul FIV), respectiv în trompa uterină (în cazul GIFT), a unui număr mai mic de ovocite. Ce se întâmplă însă cu celelalte? Ce trebuie făcut? Trebuie abandonate, ori conservate prin congelare și utilizate ulterior? Fecundarea *in vitro* ridică problema embrionilor considerați supranumerari: ce se poate face cu cei care nu pot fi implantați în uterul mamei?

Actualmente este cunoscut faptul că metoda FIV presupune producerea unui număr mai mare de embrioni fecundați în eprubetă pentru a fi implantați în uterul mamei, șansele de reușită fiind de 10-12%, alți 20-30% din embrionii transferați murind prin avort spontan (calculule actuale arată că pentru fiecare copil obținut mor aproximativ 88-90 de embrioni!)². Mai mult, având în vedere că multe cupluri nu-și mai "reclamă embrionii", există un mare număr de embrioni numiți "orfani" (în 1996, numai în Anglia erau 300.000), care sunt distruși ulterior congelării, într-o perioadă care diferă de la o țară la alta. Soarta celor nedistruși este însă și mai amară, fiind condamnați ori la *nemoarte* (prin congelare la temperaturi scăzute, până li se va "lămurii" situația juridică: adevărat lagăr de concentrare), ori la *moarte*, deci distruși ori folosiți în scopuri comerciale: comercializați, folosiți pentru experiențe sau utilizați la fabricarea de produse farmaceutice și cosmetice.

În fața acestei sumbre perspective contemporane, de o dramatică realitate, Biserica își asumă un rol de conștiință trează: toate tehnicile de procreare artificială care generează "rebuturi", "eșecuri", materializate în ființe umane sacrificate, sunt condamnabile și de neîngăduit. Chiar dacă la orizont se prefigurează îmbunătățiri ale tehnologiilor, responsabilitatea omorării acestor embrioni este mult prea grea pentru a justifica cu ceva continuarea experiențelor.

¹ *Procréation Médicalement Assistée* (fr.).

² Cf. M. Chartier, G. David, J. Michaud, J. Moingt, B. Quelquejeu, C. Sureau, Ch. Thibaut, P. Valadier, p. 42.

¹ *Ibidem*, p. 47.

² Pr. Claudiu Dumea, *Între a fi și a nu fi*, ed. Arhiepiscopiei Romano-catolice, București, 1998, p. 72.

Spre ilustrare, singura formă de procreare artificială încuviințată de Biserica Romano-Catolică e cea numită *inseminare omologă impropriu-zisă*, adică "acordarea de asistență medicală pentru ca actul conjugal săvârșit în cadrul cuplului să-și atingă scopul său natural".

De altfel, un alt aspect al tehnicilor PMA este artificializarea unui act care ține de întâlnirea în iubire a doi oameni, bărbat și femeie, uniți haric de Biserică. În deplină înțelegere față de toate dimensiunile patologice ale sterilității de cuplu, patologia fiind cea care disociază actul sexual de procreație, spiritualitatea creștină nu permite însă "rezolvarea" problemelor "prin orice mijloace", "cu orice preț".

Este știut faptul că în timp ce unele cupluri suferinde de sterilitate finanțază cercetări extrem de costisitoare pentru a dezvolta metode de procreație artificială și a obține propriul lor copil, sute și mii de alți copii mor din lipsă de mijloace de trai, ori sunt instituționalizați fără șansa dobândirii unor părinți, ori pur și simplu sunt avortați sub presiunea lipsei mijloacelor de trai pe care părinții consideră că nu le pot oferi acestora.

În schimb, procrearea *in vitro*, chiar cu șansa unor fertilizări succesive, ovul cu ovul, până la succesul nașterii unui singur embrion (deci fără nici un avort), presupune un preț greu de plătit: o nesiguranță a integrității genetice a embrionului, costuri financiare ridicate cu care ar putea fi salvați de la moarte sute sau mii de alți copii. Este evident vorba de o artificializare a vieții conjugale, fapt care o scoate din intimitatea ei proprie către o tehnologie de tip "laborator biologic". Ca să nu mai amintim pe purtătorii de deviații sexuale aberante, de tip homosexual, care își dorește prin noile tehnologii maternitate și creștere de prunci în "familii" cu aceleași drepturi ca toate celelalte.

Dificultățile tehnologiei FIV sunt de altfel recunoscute astăzi: "dificilă, dureroasă, riscantă, costisitoare și stigmatizată cultural"¹. Cercetătorii ținesc însă, în viitor, către ameliorări. În primul rând, oamenii de știință trebuie să-și îmbunătățească abilitatea de a realiza fertilizări *in vitro* încununate de succes, odată cu scăderea cos-

¹ Glenn McGee, *Ethical Issues in Genetics in the Next 100 Years*, 1997.

turilor. În al doilea rând, FIV trebuie să fie realizată într-un mod mult mai intim, mult mai integrat în reproducerea sexuală.

Cu alte cuvinte, se încearcă o creștere continuă a eficienței FIV, dublată de o adevărată încercare de "naturalizare" a acestei tehnologii, însă principalul motiv pentru care această tehnologie nu este de acceptat rămâne valid, și anume: responsabilitatea pentru viețile omenești sacrificate pe altarul progresului acestei tehnologii.

Clonarea

Apariția, începând cu anii '50, a tehnologiilor de inginerie (manipulare) genetică – ansamblu de metode "de modificare a genelor unui organism astfel încât proteinele produse de respectivul organism să difere ca tip sau cantitate de cele produse de organismul primitiv, care nu a fost modificat"¹ –, a dovedit încă de la bun început că urmărește, prin modificarea genomului sau patrimoniului genetic al celulei/individului, crearea de noi specii de plante și animale, și îmbunătățirea celor existente².

Extinderea acestor tehnologii în direcția aplicării la ființa umană a generat o nouă perspectivă de procreare artificială, și anume, tehnica de inginerie genetică numită *clonare*. Deși momentan reușită la nivelul mamiferelor (șoarece, oaie, vacă, maimuță), și deși legislația mondială actuală interzice în general cercetările asupra ființei umane, clonarea – sau fabricarea artificială de gemeni (*artificial twinning* –, pare însă nu numai posibilă, ci și probabilă.

Clonarea, în sensul larg al termenului, se definește a fi o metodă care implică producerea unui grup de celule sau organisme identice care provin dintr-o singură celulă, respectiv un singur organism. Claude Sureau distinge³ două posibilități: (1) clona-

¹ Alexander Hellemans și Bryan Bunch, *Istoria descoperirilor științifice*, ed. Orizonturi, București, p. 445.

² Pr. Claudiu Dumea, p. 87.

³ *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, noiembrie - ianuarie 2000, p. 52.

rea prin separare blastomerică, numită *orizontală*, care presupune separarea celor două sau patru celule numite blastomeri, în cadrul unui embrion, cel mai adesea obținut prin fecundație *in vitro*, urmată de implantarea celor două părți, separat sau împreună, pentru a da naștere la doi foetusi; (2) clonarea *verticală*, sau prin manipulare, care presupune extragerea nucleului unei celule de embrion, de fetus sau de adult, pentru a îl transfera în citoplasma unei celule sexuale feminine (ovocit), prealabil golită de nucleu.

Principală dezbateră în privința posibilității tehnice de a realiza clonarea umană prin intermediul divizării embrionului uman a început în 1993, o dată cu experimentele realizate la "George Washington University Medical Center" (Washington D.C.). Aici, dr. Jerry Hall a experimentat posibilitatea clonării umane și a provocat începutul dezbaterilor etice și morale referitoare la acest subiect.

Concluzia inițială era cea a imposibilității realizării în prezent, dar că, o dată cu dezvoltarea tehnologiei, aceasta devine perfect posibilă. U.S. News & World Report comenta de altfel că "Hall și ceilalți cercetători au divizat un singur embrion uman în copii identice, o tehnologie care deschide o cutie a Pandorei a întrebărilor etice și care aruncă o furtună de controverse în jurul lumii". În februarie 1997, dr. Ian Wilmut și K. S. Campbell de la Institutul Roslin din Scoția au produs o clonă a unei oi care a fost înseminată artificial cu una din celulele sale, trecând o nouă barieră tehnică, demonstrând că și celulele mai în vârstă de 14 zile, devenite somatice și diferențiate, își păstrează *totipotențialitatea*, chiar dacă într-o fază latentă¹. De remarcat și ris-

¹ De fapt, totipotența demonstrată de dr. Ian Wilmut se referea la un nucleu de celulă. Totipotența întregii celule a fost demonstrată ulterior, de prof. Angelo Vescovi, de la Institutul național de neurologie din Milano. El a reușit, în fruntea unei echipe de cercetători italieni și canadieni, să modifice o linie celulară de tip celule nervoase, printr-o regresie a acestora la nivel embrionar, în celule sanguine. Realizare considerată de importanță epocală, aceasta deschide perspective uriase: tratamentul leucemiilor grave, anemiilor, sindroamelor de imunodeficiență, aplazia mieloidă și, în perspectivă, tratarea paraplegiilor și

cul îmbătrânirii premature în cazul clonării cu celule adulte, care ar trebui să fie "resetate" în a-și relua programul biologic de la zero.

Astăzi sunt cunoscute două mari direcții de dezvoltare a clonării, *reproductivă* și *terapeutică*, și aceasta independent de tipul de clonare folosit, orizontală ori verticală. Din stadiul în care a fost obținut noul embrion, acesta poate fi dezvoltat în vederea obținerii unui individ (*clonare reproductivă*), sau, dimpotrivă, embrionului îi este înlăturată substanța interioară și este făcut să evolueze în direcția unei linii celulare (*clonare terapeutică*, acest nume e dat de aplicațiile medicale ulterioare: tratamente în maladii hematologice, hepatice, cerebrale, dezvoltare de țesuturi sau organe de schimb).

După cum se poate ușor observa, aparent inofensiva *clonare terapeutică*, singura de altfel – mai mult sau mai puțin – acceptată de legislația internațională (cea *reproductivă* fiind, cel puțin oficial, interzisă la nivel mondial¹), este în fapt o ucidere prin modificare de embrioni umani. Ceea ce este și mai grav astăzi e faptul că presiunea puterii tehnologice mondiale și aspectele financiare conexe determină compromisul acceptării și prin legislație a unor asemenea tehnologii. Franța, cu o legislație, inițial, dintre cele mai severe – în acest sens diferită de cea britanică ori americană –, deși a respins clonarea terapeutică, astăzi revine asupra poziției (prin recomandarea 58 a Comitetului național de etică), în sensul acceptării cercetărilor de acest tip. Motivația este foarte simplă, comentează prof. Claude Sureau: "dacă nu vom face cercetările noastre, vom fi obligați, într-o zi sau alta, să cumpărăm aceste linii celulare din Statele-Unite"².

Refuzul unor tratamente medicale care au la bază utilizarea embrionilor umani este justificabil în sens creștin, o condam-

tetraplegiilor prin fabricarea de celule nervoase (cf. *Science et Vie*, no. 978, martie 1999, p. 1).

¹ Articolul 11 al *Declarației universale asupra genomului uman și drepturile omului*, UNESCO, noiembrie 1997.

² *Bio Sciences*, no. 1, p. 55.

nare a acestora impunându-se cu necesitate. Și dacă în societatea contemporană factorul moral nu va avea puterea interzicerii prin lege a unor asemenea tehnologii, problematica de natură sectară *Society Versus the Individual*, a neacceptării din considerente religioase a unor tratamente medicale¹, se poate acutiza și extinde la nivelul întregii Biserici.

În altă ordine, chiar clonarea *reproductivă* umană, cu toată interzicerea ei formală, are destui adepți. În 8 septembrie 1998, un cercetător american, dr. Richard Seed, declara că intenționează să producă clone umane oriunde i se va permite în lume.

"Nu consider a exista vreo importanță morală reală. Suntem gata să devenim una cu Dumnezeu. Suntem pe cale să avem aproape tot atâta cunoaștere și putere cât are Dumnezeu. Clonarea [...] este primul pas serios în a deveni una cu Dumnezeu. O filosofie foarte simplă", afirmă el.

Într-adevăr, simplă și cutremurătoare. Și aceasta întrucât pe altarul progresului cu orice preț, construit de paradigma pozitivistă și de scientism, victimele umane nu mai contează. De altfel, chiar dr. Ian Wilmut, creatorul oii clonate Dolly, a caracterizat poziția confratelui său ca fiind îngrozitor de neetică.

De asemenea, Harry Griffin, director asistent la Institutul din Edinburg, unde a fost creată Dolly, a ținut să atragă atenția comunității științifice că experiențele de clonare umană presupun inacceptabile eșecuri, inerente acum acestei tehnici: nașcuți morți, mortalitate infantilă, cancer și posibilitatea unei îmbătrâniri premature. El dă ca exemplu crearea lui Dolly, la care au fost utilizate 277 de ovocite, dintre care doar 29 au fost aduse la stadiul de dezvoltare spre a fi implantate, iar dintre acestea numai unul a reușit, dând naștere oii Dolly. Pentru cazul uman, estimarea actuală este nu de 1:277, ci de 1:10 000. În comentariul său, H. Griffin nu ezită să specifice că, dincolo de aspectele etice privitoare la această tehnologie, pe care le consideră mai îndepărtate, stau altele, cu mult

¹ „Martorii lui Iehova”, spre exemplu, nu acceptă nici transfuziile, cu riscul morții pacienților.

mai apropiate: această tehnologie este primitivă, în stadiu insuficient dezvoltat și implică riscurile mai sus menționate.

Dimensiunea patologică gravă a imaginației unor cercetători care doresc dezvoltarea clonării rodește din păcate și în domeniul sectar: este deja cunoscut cazul unei secte care propune cu insistență clonarea, prin folosirea materialului genetic găsit pe giulgiul din Torino, a Mântuitorului Hristos, nu atât într-o singură copie, cât în mai multe, pentru ca orice credincios să-l aibă acasă, la dispoziție, pe Iisus...

În forma actuală, clonarea este o tehnologie a morții, atât sub forma *reproductivă* cât și sub cea *terapeutică*. Forma *reproductivă*, cu toate promisiunile contemporane (posibilitatea de a produce indivizi geniali, frumoși, cu calități excepționale; posibilitatea, pentru cuplurile sterile, de a avea copii; posibilitatea intervenției în zestre genetică a embrionului și "evitarea" combinațiilor genetice "nefericite" între genele masculine și cele feminine, care ar duce la alterări genetice manifestate ulterior în maladii) este, așa cum de altfel precizează și o declarație a Parlamentului European, absolut de nejustificat și de netolerat de către societate, "întrucât reprezintă o gravă violare a drepturilor fundamentale ale omului și e contrară principiilor egalității dintre ființele umane fiindcă permite o selecție eugenistă și rasistă a speciei umane".

Nici clonarea *terapeutică*, susceptibilă – în forma slabă – de a vindeca boli grave precum Alzheimer, Parkinson, Down, diabet, prin dezvoltarea unor linii celulare specializate, ori – în forma tare – de a produce material biologic, de transplant, prin dezvoltarea de clone umane, alterate sau nu, folosibile în sensul denaturat și dezumanizat de material „de rezervă”, nu este mai morală.

Mutațiile introduse de tehnologia clonării sunt majore. Dacă la fertilizarea *in vitro* se mai poate vorbi de diversitate genetică (neacceptabilă însă în sensul intervenției cu material genetic care să aparțină unei terțe persoane, deci din afara cuplului), prin clonare putem asista însă la utilizarea zestrei genetice a unui singur individ, ceea ce duce la degenerare genetică. Și chiar dacă aceasta nu ar constitui un pericol la nivel de specie umană, deși potențialitatea

există în eventualitatea încurajării practicării clonării pe scară largă, canoanele Bisericii interzic cu desăvârșire această "amestecare a sângelui", în forma opririi căsătoriilor între rudele apropiate, tocmai pentru a preveni degenerarea.

Datorită dezvoltării tehnologiilor genetice, modul normal de concepere a copiilor, prin întâlnirea dintre un bărbat și o femeie în actul sexual, tinde să fie "completat" de o mulțime de inovații tehnice, care de care mai uluitoare. Ca prim efect, reproducerea nu mai presupune în mod obligatoriu prezența personală a doi parteneri de sex opus. Mama poate să fie fertilizată prin utilizarea celulelor sexuale masculine, fără prezența fizică a bărbatului. Mai mult, utilizarea ADN riscă să definească reproducerea ca un simplu proces de "combinare" celulară, posibil chiar în absența fizică a ambilor părinți (ADN poate fi obținut din oricare din celulele organismului uman, din orice tip de țesut). Se poate ajunge chiar la riscul clonării unei persoane fără ca ea să fi de fapt de acord, prin utilizarea unor celule prelevate din organismul său.

Comunitățile religioase manifestă totuși poziții relativ diferite față de problematica biotehnologiilor contemporane. Hinduismul și budismul acceptă clonarea ca pe un mod de reproducere printre altele, o "reîncarnare materializată". Taoismul consideră că omul își poate asigura singur modul de descendență. Islamismul se opune doar tehnicilor de procreație care presupun intervenția unui al treilea donor. Iudaismul nu a prezentat o poziție clară. Creștinismul propune o paletă largă de perspective, deși în mare convergente. Biserica Catolică, considerând reproducerea ca fundamentată pe iubire, condamnă, prin enciclica papală *Donum vitae* (1987) toate intervențiile umane care urmăresc controlul și dirijarea procreației umane (de la prezervativ la PMA). Calvinismul și diverse forme liberale ale protestantismului pun accentul pe liberul arbitru pe omul privit ca un împreună-creator cu Dumnezeu. Mișcarea puritană, pentru care lumea este ontologic rea și trebuie modificată, manifestă în domeniul biotehnologiilor un paradoxal liberalism (cf. *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, ianuarie 2000, p. 44).

În fața acestor tendințe contemporane, prin intermediul cărora procrearea umană tinde să devină mai curând metodă zootehnică de reproducere decât dimensiune firească și personală a unirii conjugale, spiritualitatea ortodoxă, ancorată în antropologia transfigurată a învierii, vede în acestea un nou și distrugător efect al desacralizării lumii de azi.

Reproducerea umană este un act care, presupunând întâlnirea între mesajele genetice diferite ale celor doi membri ai unui cuplu, nu se reduce doar la atât. Reproducerea presupune o dimensiune tainică, profundă, realizată în intimitatea actului iubirii trupesti, în care se manifestă iubirea personală între soț și soție. Cei doi sunt uniți prin prin Taina Cununiei spre a da naștere unui suflet viu, în prezența activă a lui Dumnezeu. Or, a privi reproducerea doar ca o recombinare de mesaj genetic – cât de complexă – realizabilă în condiții artificiale, de laborator biologic, nu înseamnă altceva decât o depersonalizare, o denaturare, o golire și o desacralizare profundă a actului prin care se perpetuează ființa umană.

4 Statutul embrionului și tehnologia selecției genetice

Tehnologia contemporană se întemeiază pe o abordare materialistă, curente epistemologice de factură raționalistă și pozitivistă spunându-și astăzi cuvântul cu putere. Ca efect, sub acoperământul unui limbaj de strictă specialitate, de natură să menajeze conștiințele celor care manipulează vieți umane – nu simple aglomerări celulare –, cercetarea medicală de azi jonglează cu viețile umane cu o ușurință de neimaginat, în cadrul permissiv al unei legislații influențată de interese financiare.

În Anglia, comisia Warnock, devenită celebră de altfel, stabilea că "viața individuală începe din ziua a 14-a de existență a embrionului", inventându-se tot acum expresia artificială de *pre-embriion* pentru a numi embrionul primelor 14 zile de viață. Această modificare însă, își amintește unul dintre membrii comisiei în cauză, nu este rezultatul unor cunoștințe științifice noi și aprofundate, ci a intervenit la "o anumită presiune din afara comunității științifice"¹.

¹ Pr. Claudiu Dumea, p. 79.

Cu toate acestea, ideea s-a instituționalizat. Spre exemplu, Institutul Național Federal al Sănătății din Statele Unite recomandă ca toate studiile cu embrioni să fie făcute până în ziua a 14-a de la concepție, perioadă extensibilă până la ziua a 18-a – întrucât acum are loc începutul dezvoltării sistemului nervos –, moment din care embrionul uman devine *persoană*. După cum se observă, e vorba de o *recomandare*, nici măcar interdicere, ceea ce implică posibilitatea studiilor și după această vârstă.

Dezbateră este foarte complicată în problema utilizării țesuturilor și organelor de la foetusii avortați pentru cercetare sau transplant. Disputele privind acceptabilitatea utilizării embrionilor umani – chiar și cei congelați în clinicile de tratare a infertilității sau donați special pentru experimentare în cercetarea biomedicală – au dus la dezbateri etice publice privind statutul moral al embrionului. Întrebări similare s-au ridicat și în anul 1998, atunci când oamenii de știință au reușit să crească linii celulare embrionare umane în laborator. Aceste celule se pot dezvolta în aproape toate tipurile de celule ale corpului uman, și pot duce într-o zi la progrese în transplant sau în alte domenii medicale. Totuși, cercetarea cu aceste linii celulare embrionare umane ridică numeroase dificultăți etice, fiind celule care pot fi obținute exclusiv de la embrionii umani (Glenn McGee și Arthur L. Caplan, "Medical Ethics", *Microsoft Encarta Encyclopedia*, 1997).

În privința statutului embrionului uman, diversele Biserici creștine, separate confesional, propun schizoid trei grupe de poziții distincte, dependente de antropologii diferite: embrionul uman este persoană, astfel încât absoluta sa protecție se impune (pozițiile catolică și ortodoxă); embrionul uman este considerat *țesut uman*, astfel că poate să fie utilizat în cercetare, în condiții mai mult sau mai puțin restrictive (poziție protestantă); o poziție de compromis între primele două, cere luarea în considerare a stadiului evoluției embrionului, acesta fiind considerat persoană umană *în devenire*.

Mărturia ortodoxă este însă categorică în a afirma că momentul din care embrionul este persoană umană este momentul zero al vieții sale, cel al concepției (și aceasta cu atât mai mult cu cât în sens științific autentic perspectiva este identică). Faptul este evident de

la precizările sfântului Vasile cel Mare, care, încă din secolul IV, vorbea de continuitatea embrionului – de vârstă mai mică sau mai mare – ca fundament pentru tratarea sa ca persoană umană în orice stadiu al dezvoltării intrauterine, și până la tradiția liturgică a Bisericii, care așează sărbătoarea Bunei-Vestiri (momentul concepției minunate a Domnului în pântecul Preasfintei Fecioare) cu exact nouă luni înainte de sărbătoarea Nașterii Mântuitorului.

Poziția ortodoxă, întemeiată în tradiția patristică a Bisericii, deși neexprimată cu atâta insistență în societate precum cea catolică, este categorică și nu lasă loc de nuanțări. În acest sens, prof. Sureau remarcă faptul că "Vaticanul a adoptat în această chestiune o poziție prudentă. Conform acestuia, embrionul trebuie considerat ca persoană umană (*comme une personne humaine*), dar nu se spune că embrionul este o persoană umană. Nuanța este importantă"¹.

Recunoscându-se a fi catolic practicant, prof. Sureau este totuși favorabil cercetării pe embrioni umani: "rațiunile care mă determină să militez în favoarea cercetării pe embrioni sunt de mai multe feluri. În primul rând, ca Tertulian, am certe tendințe de a gândi că este un om acela care va fi un om. Această înseamnă că recunosc în mod evident faptul că există o continuitate între acest embrion și viitorul individ, dar, nu mai puțin, gândesc că această continuitate este relativă". El propune, în virtutea faptului că dreptul francez și european nu recunosc "ca entități decât persoanele subiect de drept și obiectele subiect de drept", să se acorde embrionului un statut juridic aparte, întrucât acest embrion este "ceva între obiect și persoană".

Dincolo de divergențele marcate de pozițiile confesionale, există și luări de poziție convergente. În acest sens, concluziile *Grupului de lucru în bioetică* al Comisiei Ecumenice Europene pentru Biserică și Societate sunt un motiv de speranță, chiar dacă acestea nu exprimă o poziție oficială. În cadrul unui material pe această temă², EECCS atrage atenția în primul rând asupra problemei em-

¹ *Bio Sciences, le magazine des sciences de la vie*, no. 1, p. 56.

² *Position paper of EECCS*, prezentată la *Symposium on Medically Assisted Procreation and the Protection of the Embryo*, de către profesor Egbert

brionilor congelați (*spare embryos*), al căror statut juridic este nu numai incert, dar nu lasă nici măcar speranța unei rezolvări în viitorul apropiat și al căror număr crește pe măsură ce tehnicile de procreare artificială sunt utilizate.

Nevoia conștientizării limitelor morale ale științei, știință care prin propunerea de trecere a noilor frontiere exprimă în fond o caracteristică a umanității, este evidentă, prin înțelegerea faptului că "a putea" nu implică neapărat "trebuie făcut".

În sensul (cel puțin al) spiritualității ortodoxe, trebuie însă precizat că tehnologia reproductivă, departe de a fi *a priori* condamnată, nu dă însă astăzi nici motive întemeiate de optimism. Antropologia creștină, și aici este interesantă sublinierea profesorului Egbert Schrotten, nu poate reduce ființa umană la ADN-ul său și nu poate statua o separare între aspectele biologice și cele relaționale, personale. Profesorul olandez are o idee similară conceptului de *persoană* din teologia ortodoxă. El spune că "viața biologică în sine nu poate să fie dată ca semnificație ontologică absolută, în izolare de rețeaua de relații în care apare și se dezvoltă. De aceea un embrion uman, ca viitor copil, sau ca persoană ce este, trebuie considerat într-un context relațional, mai precis într-un context marital sau parental"¹. Or, tehnica FIV nu propune altceva decât plasarea *embrionilor supranumerari* în afara contextului parental și, consecință dramatică – pentru că s-a hotărât în privința lor că *nu vor fi copii* (!) –, sunt destinați omorării la sfârșitul perioadei de congelare.

Chiar și criteriile de alegere – în cadrul tehnicilor de diagnostic preimplantariu conexe tehnologiei FIV – a embrionilor care să fie dezvoltați și a celor care să nu fie dezvoltați, deci ulterior sacrificați, implică o alegere a cărei responsabilitate nu este nici pe departe înțeleasă.

Progresele obținute în tehnicile de diagnostic prenatal, precum testarea genetică din anii '60 și '70, a făcut posibilă verificarea dacă un

foetus, și mai recent, un embrion, suferă de maladii genetice. Aceste tehnici au dus la discuții privind moralitatea întreruperii sarcinilor care presupun o viitoare infirmitate. O tehnică experimentală cunoscută ca *diagnostic genetic de preimplantare* poate ajuta cuplurile să ia această dificilă decizie. Această tehnică permite doctorului să analizeze materialul genetic al embrionului creat prin FIV înainte ca acesta să fie implantat în uterul mamei. O tehnică conexasă permite doctorului să determine sexul copilului înainte ca embrionul să fie implantat (această tehnologie permite cuplurilor cu risc de transmitere a unor dezordini genetice care afectează bărbai să aleagă ca viitorul lor copil să fie fată, spre exemplu). Mai mult, informația prenatală, diagnosticul genetic de preimplant și selecția sexuală vor putea fi utilizate într-o zi pentru a modifica personalitatea sau inteligența, ridicând întrebări etice referitoare la dreptul părinților de a-și proiecta descendenții (cf. Glenn McGee și Arthur L. Caplan, "Medical Ethics", *Microsoft Encarta Encyclopedia*, 1997).

Alegerea pe care tehnicile preimplantariu o doresc se referă exclusiv la criterii eugeniste, subiective, și are drept rezultat condamnarea multor embrioni la moarte, pentru că numai cel ce corespunde criteriilor să fie acceptat spre dezvoltare, ca viitor copil. Chiar presupunând că criteriile de selectivitate aparțin unei anumite rigori științifice, este de neacceptat riscul "tiraniei normalității", acela de a fi considerată ca normă socială lipsa defectelor genetice. Potrivit acestei norme, fiecare persoană cu defect genetic și de aici foetusii diagnosticați cu astfel de defecte, vor fi catalogați ca *anormali*, privați de calitatea de membri ai societății umane. Este vorba de o evidentă contradicție cu normele internaționale privind persoanele cu handicap.

Perspectiva creștină este fermă în a mărturisi că fiecare persoană este unică și irepetabilă, este chip al lui Dumnezeu, dincolo de eventualele deficiențe fizice ori intelectuale, criteriile subiectiviste ale eugeniei neputând constitui motive pentru marginalizare sau, mai grav, pentru ucidere.

Față de riscurile implicate de această tehnologie, există posibilitatea de a ameliora zestrea genetică a embrionului uman, în sensul *terapii genice*. Este direcția ingineriei genetice, disciplină ști-

Schrotten, director al Centrului pentru bioetică și sănătate al Universității din Utrecht, decembrie, 1996.

¹ *Ibidem*, p. 2.

ințică de sine stătătoare din 1970, care presupune "tehnici, de regulă neconvenționale, care ocolesc ciclul sexual, prin formarea sau incorporarea de noi combinații de material natural sau artificial, exogen, destinat să aducă un caracter nou, favorabil, neinclus originar în patrimoniul ereditar al organismului respectiv sau destinat să înlocuiască o porțiune defectuoasă a materialului genetic respectiv, ca de exemplu, o genă anormală sau mutantă"¹.

Tehnică actualmente aplicată cu precădere regnului vegetal și animal (plante modificate genetic, animale transgenice), ingineria genetică lansează provocarea creării embrionilor umani modificați. Caracterul artificial al acestor tehnologii – afirmat în direcția creării unor programe genetice *artificiale*², cu nuanța că "artificial" poate caracteriza și cazurile de însănătoșire a unei zestre genetice originar bolnave – e mărturisit de modalitățile specifice ale acestor intervenții, "efectuate *in vitro* cu gene, cromozomi și uneori cu celule întregi, în scopul construirii unor structuri genetice cu proprietăți ereditare premeditate"³.

Caracterul artificial se accentuează în direcția cercetărilor de perspectivă, care își propun "a ajuta" natura în sensul dotării genetice a viitorilor embrioni umani cu o serie de caracteristici transumane. Noile tendințe vin pe fondul cercetărilor de ultimă oră, grupate generic în două proiecte de anvergură mondială: *Proiectul Genomul uman* (amănunte: <http://www.ornl.gov/hgmis/resource>)⁴ și *Biologia fără frontiere*.

Proiectul Genomul uman, început oficial în 1990 în Statele Unite, și-a propus: (1) identificarea celor aproximativ 100 000 de gene ale ADN-ului uman; (2) determinarea secvențelor celor 3 miliarde de baze chimice care constituie ADN-ul uman; (3) stocarea acestor

¹ G. Zarnea, apud Vlaic Augustin, *Inginerie genetică*, ed. Promedia plus, 1997, p. 7.

² Petre Raicu, apud Vlaic Augustin, *Inginerie genetică*, p. 7.

³ L. Popa, R. Repanovici, apud Vlaic Augustin, *op. cit.*, p. 7.

⁴ În februarie 2001, toate agențiile de presă au anunțat încheierea proiectului, cu un rezultat surprinzător: în pofida așteptărilor, numărul de gene caracteristice naturii umane este extrem de mic. Rămâne de văzut ce perspective deschide această hartă a genomului uman (n. red.).

informații în baze de date; (4) dezvoltarea tehnicilor pentru analiza datelor; (5) investigarea aspectelor etice, legale și sociale care sunt implicate de acest proiect. Aducând o contribuție uriașă la dezvoltarea cunoașterii ființei umane, acest proiect, pus în lucrare printr-o strânsă cooperare internațională și beneficiind de o tehnologie superavansată, a depășit se pare orice previziune în privința vitezei cercetărilor, fiind anunțată astăzi practic încheierea primelor două etape. Dificultatea majoră în stadiul actual al cercetărilor este faptul că, deși citit aproape în totalitate, codul genetic uman rămâne încă neînțeles, cercetările focalizându-se astăzi în direcția interpretării.

Prin proiectul *Genomul uman* se încearcă practic decriptarea și interpretarea funcționalității fiecărei gene în parte. Această cunoaștere, printre utilizările în scop *terapeutic*, decisive în tratarea unor maladii extrem de grave și practic nevindecabile astăzi, devine pentru unii provocatoare și în sensul „ameliorărilor” genetice care să depășească fiziologia umană.

Programul *Biologia fără frontiere* încearcă, mult mai important din punct de vedere al aplicației practice, să fie o dezvoltare a geneticii pe planuri cu totul inedite. El vrea să transfere în biologia umană gene, particularități, pe care evoluția le-a experimentat și le-a abandonat, sau au rămas la nivelul unor specii inferioare evolutiv. Aplicațiile în această direcție devin cu totul uimitoare. Spre exemplu, Constantin Maximilian spune că "lilieci au un sistem de semnalizare cu totul neobișnuit, sonarul, care evident are o bază biochimică și care este condiționat de gene care trebuie să existe. Deci, dacă vom descoperi aceste gene, e o problemă de ani, le vom putea – dacă viitoarele comisii universale de bioetică vor fi de acord – transfera în biologia umană. Ne vom îmbogăți deci cu un sistem de comunicare la care evoluția nu s-a gândit niciodată să-l împingă până la noi"¹.

Astfel, tehnologiile de procreare artificială vor avea ca sprijin domenii conexe de cercetare, menite să modifice genetic embrionii

¹ "Un interviu inedit cu dr. Constantin Maximilian", *Areopag*, nov. 1999, p. 4.

obținuți, în direcția îndeplinirii unor norme sau criterii care ne îndreptățesc acum să observăm că *nașterea de copii* devine încetul cu încetul *producere, fabricare*, sau mai precis, *proiectare* de copii.

Departe de a se simți amenințată de ideea că planul divin nu este imuabil¹, Biserica, văzând soluția în dimensiunea sa teandrică, propune lumii un mod divino-uman de manifestare și operare, în care umanitatea nu este înțeleasă într-o schizoidă autonomie față de spirit, de prezența harică a lui Dumnezeu în creație. Omul poate modifica benefic această lume numai în sensul unei continue deveniri spirituale, prin dragoste, prin descoperirea raționalității divine a acestei lumi.

Pozitivismul, deja depășit de evoluțiile paradigmatelor științifice, promovează o perspectivă materialistă asupra lumii, generând o adevărată opacitate în calea dimensiunii spirituale. Or, această opacitate împiedică o implicare benefică în lume, sporind în schimb suferința și mizeria, întrucât depersonalizează și dezumanizează.

Biserica nu condamnă *a priori* noile biotehnologii și ingineria genetică, însă, privind mutațiile pe care acestea le introduc în domeniul atât de intim și de natural al fertilității conjugale, atrage atenția asupra pericolului ridicării artificialului la rang de natură umană și asupra ipocriziei ca, în numele progresului științific, să se normalizeze uciderea ca mod legitim de cercetare.

5 Conceptul contemporan de persoană umană

Performanțele biologiei contemporane au impus astăzi redefinirea conceptului de *persoană umană*. Dezbaterile etice aprinse, menite să stabilească dacă embrionul uman de până la 14 zile îi poate fi contestată sau nu calitatea de persoană, au condus la diverse precizări.

Faptul este afirmat de Comitetul național francez de etică: "Numeroase proprietăți biofizice ale ființei personale a embrionului apar progresiv în cursul dezvoltării sale, dar această dezvoltare

spre ființa personală a apărut chiar de la concepție [...]. Embrionul nu este uman numai în virtutea genomului specific. El este uman în virtutea unui proiect parental de procreare și a sensului acestui proiect într-un roman familial, a înșierii copilului care urmează să se nască, chiar înainte de concepție, în imaginarul părinților lui, a recunoașterii juridice ca subiect de drept chiar de la concepție, sub rezerva nașterii lui ca ființă viabilă, a interacțiunilor timpurii – astăzi mai bine cunoscute – dintre dezvoltarea fetală și viața fizică a mamei"¹.

Conceptul francez contemporan de *persoană umană* este convergent cu perspectiva teologică, care nu leagă definirea persoanei de dimensiunea sa intelectuală, eventual activă, ci de dimensiunea sa integrală de ființă psiho-somatică, chiar dacă această integralitate poate fi privită, în faza de până la 14 zile, mai mult ca potențialitate, dar potențialitate în plin proces de actualizare. În fapt, antropologia ortodoxă vorbește de o continuă *personalizare* a omului, proces care continuă pe tot parcursul vieții sale.

Paradigmele limitative de definire a persoanei ca individ care manifestă conștiință – în această categorie neintrând embrionii al căror sistem nervos nu a apărut încă, deci sub vârsta de 14 zile, deși acesta va apărea în virtutea celui mai normal proces de dezvoltare intrauterină – sunt, în sensul spiritualității creștine, false. De fapt se impune observația că în această categorie ar trebui introduse și persoanele cu handicap mintal sau bolnavii în comă. Cu toate acestea, nimeni nu are vreun dubiu astăzi că aceștia ar fi persoane.

Iar observațiile de felul: "dacă viața începe în momentul fecundației și orice embrion este o ființă umană, de ce Biserica nu organizează funeralii pentru feți eliminați spontan?"², nu pot constitui un motiv rezonabil și un criteriu pentru neregnoașterea embrionilor ca persoane. O asemenea problemă poate fi pusă numai de cineva care nu știe faptul că o condiție absolut necesară (deși nu suficientă) pentru săvârșirea slujbei înmormântării este primirea botezului. Spun că nu-i și suficientă deoarece există și botezați excluși

¹ *Ibidem*, p. 68.

² Etienne Beaulieu, apud Constantin Maximilian, *Noile frontiere. Introducere în bioetică*, p. 54.

¹ Constantin Maximilian, Ștefan Milcu, Sylvain Poenaru, *Noile frontiere. Introducere în bioetică*, p. 38.

de la această slujire, cum sunt sinucigașii, și nu pentru că nu ar fi persoane. Dacă s-au sinucis în deplinătatea facultăților mintale, nu au parte de slujirea înmormântării; dacă se dovedește însă că respectivul sinucigaș nu a fost în deplinătatea facultăților mintale în momentul sinuciderii – ceea ce ar implica, în sensul abordării „științifice” de mai sus, că nu este persoană! –, Biserica îi săvârșește slujba înmormântării. Nu se poate desluși deci vreo semnificație cultică ce ar conduce spre ideea că embrionii nu sunt recunoscuți ca persoane umane.

Concluzii

Soluția generală propusă de către grupul de studiu al EECCS, în privința abordării responsabile a noilor biotehnologii, este una, cred, perfect compatibilă cu antropologia ortodoxă: *in dubiis ab-stine*. Cu alte cuvinte, tehnologiile ale căror implicații morale sunt neclare trebuie evitate, sau cel puțin amânate, până la evoluții ori clarificări ulterioare. Renunțarea la „jocul de-a Dumnezeu” – concept care a făcut carieră între geneticieni – face posibilă, potrivit credinței ortodoxe, adevărata conducere a lumii de către om. Prin creație, omul este chemat să conducă lumea, dar spre transfigurarea ei prin comuniunea cu Dumnezeu și prin făptuire morală, și nu către abuz și pervertire, la care se ajunge prin acțiuni lipsite de orice responsabilitate.

Spiritualitatea creștină nu se opune deci *a priori* modificării lumii de către om, cum este acuzată uneori, fiindcă creativitatea este recunoscută a fi o dimensiune ontologică a ființei umane. Numai că teologia creștină vede această dimensiune în perspectiva evenimentului *schimbării la față* a Mântuitorului, care descoperă rațiunea materiei de a fi transfigurată prin energiile necreate divine și prin lucrarea sfințitoare a omului, rațiunea de a deveni prin om transparentă către Dumnezeu.

Orice implicare iresponsabilă, dictată de rațiunile superficiale ale consumismului, fără fundamentare spirituală, stă sub semnul păcatului, introducând suferință și durere în întreaga creație. În acest sens, Biserica atrage atenția cu fermitate asupra riscurilor unei științe legate exclusiv de materialitatea lumii, și nu de fundamentele ei spirituale.

Cuvânt de încheiere

Omul fără rădăcini

D. Popescu

Există voci care cer insistent Bisericii să țină pasul cu direcțiile culturii vremii și să se modernizeze, pentru a deveni mai activă și pentru a răspunde așteptărilor societății secularizate. Oricum, este o evidență că alături de cultura românească tradițională, de inspirație creștină, ortodoxă, astăzi există o cultură secularizată, de origine luministă, care confruntă Biserica și misiunea ei.

Suntem de acord că luminismul a contribuit la progresul fără precedent al științei contemporane și a dat naștere civilizației moderne, prospere, spre care aspiră numeroase popoare. Orice cultură are și aspecte pozitive. Dar de aici și până la a cere Bisericii să se modernizeze este o distanță ca de la pământ la cer, fiindcă modernitatea adusă de luminism implică aspecte care intră în contradicție fundamentală cu voia lui Dumnezeu, descoperită în Hristos și consemnată în Sfânta Scriptură.

Pentru a ne da seama de consecințele și riscurile noii culturi pentru viața Bisericii și a omului contemporan, vom pune în evidență trei mutații principale, pe care modernismul le-a introdus în mentalitatea europeană.

În primul rând, modernitatea a transferat centrul de gravitație al lumii de la Dumnezeu la om, astfel că omul se simte atât de autonom în fața Divinității, încât consideră voința divină un atentat la adresa propriei sale libertăți. În această concepție antropocentristă, omul trebuie să se realizeze prin el însuși, fără ajutorul lui Dumnezeu. Sacralul este principalul obstacol în calea libertății lui, și omul nu se simte liber decât în măsura în care elimină sacralul din natură. El nu mai ascultă de voia lui Dumnezeu și de legile pe care Dumnezeu le-a așezat la temelie creației, socotind că întreaga realitate poate fi guvernată de legi elaborate de om. Și, cu toate că aceste legi provoacă dezastre în plan spiritual și moral, în viața indivizilor și a fa-

miliilor lor, cum sunt păcatele împotriva firii, important este ca omul să se simtă liber și să-și făurească viața, individual și social, după propria lui socotință și lege.

Omul pierde astfel conștiința păcatului, i se atrofiază conștiința morală și nu mai poate face distincție între bine și rău, cu toate consecințele care rezultă de aici – pentru individ și societate –, cum sunt sensualismul, agresivitatea, ura și violența, care sporesc neîncetat.

În al doilea rând, modernitatea a introdus o separație artificială între domeniul public și cel privat, care se manifestă prin tendința de a elimina religia din viața socială și de a transforma societatea într-un domeniu rezervat cu precădere preocupărilor de ordin economic. Aceste preocupări determină omul să uite de valorile spirituale, care îl înalță spre asemănarea cu Dumnezeu, obligându-l să se lanseze într-o cursă frenetică după bunurile materiale ale acestei lumi, care nu vor fi niciodată îndestulătoare pentru setea omului după eternitate.

Un specialist avizat spune că totul se petrece "ca și cum un frate geamăn devine dominant, iar celălalt este obligat să se retragă în sfera privată și pasivă. Trăim astfel o istorie dureroasă, bazată pe separația între lumea obiectivă, a economiei, a muncii, a tehnologiei, și cea subiectivă, a culturii, a sensului, a libertății și a creativității". Mijloacele de comunicație (*mass-media*) contribuie constant la adâncirea acestei separații prin faptul că determină societatea să rămână dependentă de ideologia progresului și de consumism, căutând să dezvolte libertatea insului prin intermediul "pieței dominante" și prin "refuzul transcendenței", prin refuzul dimensiunii spirituale a vieții¹.

Pare să se adeverească astfel încă o dată cuvântul Mântuitorului, care ne avertizează că nimic nu folosește omului dacă dobândește lumea, dar își pierde, în schimb, sufletul.

¹ Michael Paul Gallagher, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Edizioni San Paolo, Milano, 1999, p. 104.

În al treilea rând, modernitatea a separat omul de natura înconjurătoare și l-a transformat în stăpânul absolut al naturii. Pornind de la separația carteziană între *res cogitans* și *res extensa*, adică de la înțelegerea omului ca ființă gânditoare, rațională, și a naturii ca realitate lipsită de raționalitate, modernitatea a considerat că rolul omului este cel de a impune naturii propriile lui legi, diferite de cele ale lui Dumnezeu, și de a modela și exploata natura potrivit poftelor lui de profit și dominație pământească.

Consecința a acestui mod de a concepe raportul între om și natură este apariția crizei ecologice contemporane, care a dobândit dimensiuni planetare, punând în pericol viața generației actuale, dar mai ales viața generațiilor viitoare. Se trag mereu semnale de alarmă asupra proporțiilor îngrijorătoare ale poluării mediului ambiant, semnale inutile însă, de vreme ce goana după profit este atât de nestăvilită, încât nu se iau măsurile cuvenite și dezastrul ecologic se amplifică neîncetat, afectând mereu mai mult atmosfera, apele, pădurile și pământul însuși.

Modernismul, ca ideologie, a pornit de la premiza că natura este dependentă de om și că omul poate face tot ce voiește cu natura, dar a uitat că și omul este dependent de natură, astfel încât, dacă civilizația noastră nu va lua măsuri care să limiteze proporțiile îngrijorătoare ale poluării, omenirea își va submina propria existență.

Cele trei mutații la care ne-am referit mai sus, produse ale modernității și secularizării, au consecințe dramatice pentru relația între cosmos, izvorul lui transcendent (Dumnezeu) și interpretul uman¹. Încă din 1610, John Donne a dat expresie acestei crize într-unul din poemele sale: "Este o nouă filosofie care pune totul la îndoială, focul s-a stins și totul s-a pulverizat. Nimic nu mai este coerent"². Cu alte cuvinte, a dispărut sinteza, viziunea care integra toate aspectele existenței.

¹ Cf. *ibidem*, p. 102.

² Citat la M. P. Gallagher, p. 102.

Nicolae Balca, filozof și profesor de teologie, spunea, prin 1936, că "omul antic vorbea cu cosmosul; omul medieval vorbea cu Dumnezeu; iar omul modern vorbește cu el însuși"¹. Într-adevăr, cum se recunoaște astăzi, "modernitatea a provocat o fragmentare în trei direcții: a lui *eu*, care devine solitar și autonom; a *adevărului* care ajunge să fie măsurat cu aparatură tehnică; și a lui *Dumnezeu*, izolat deistic într-o transcendență inaccesibilă"².

Separat de Dumnezeu și cosmos, omul s-a transformat într-o ființă fără rădăcini, care vorbește cu el însuși, dacă nu cumva se complăce în vacarmul stadioanelor. Modernizarea Bisericii, în aceste condiții, ar însemna să asculte mai mult de voia omului decât de voia lui Dumnezeu. Dar să mergem cu analiza mai departe.

Dezintegrarea tradiționalei concepții integrative privind relațiile între Dumnezeu, om și cosmos, fenomen care a dus la apariția omului fără rădăcini, are originea într-o gândire mecanicistă, bazată de existența lucrului în sine și pe legătura exterioară între cauză și efect, fără relații interioare, care a fost promovată nu numai de fizică modernă, dar și de o bună parte a teologiei creștine.

Există o teologie care afirmă și astăzi că "Dumnezeu nu conferă creaturilor numai existența, ci și demnitatea de a acționa prin ele însele, de a fi cauze și principii unele pentru altele și de a coopera la împlinirea scopului urmărit de Dumnezeu"³. Dar cum să coopereze între ele lucrurile, dacă se face abstracție de relația lor internă și de coeziunea lor în Dumnezeu, dată în Duhul lui Dumnezeu, Duhul comuniunii, pretutindeni întreg și întreg în fiecare parte a creației. Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra (1990), considera că modernismul și secularizarea sunt rezultate ale unei fatale erori teologice, aceea de a confunda transcendența lui Dumnezeu cu absența sa din creație. Este vorba de un refuz față de realitatea Duhului lui Dumnezeu care se poartă peste apele creației, potrivit Scripturii, este vorba de

¹ Nicolae Balca, "Criza culturii", în *Telegraful Român*, nr. 42, Sibiu, 1936, p. 58.

² M. P. Gallagher, p. 105.

³ *Nouveau Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, 1993, p. 300.

eliminarea Duhului de către om din creația văzută, pentru a fi izolat în lumea nevăzută, spirituală¹.

Reacția față de tendința dezintegrării perspectivei relațiilor între Dumnezeu, om și cosmos a venit totemai de acolo de unde ne așteptam mai puțin, din partea fizicii fundamentale (cuantice). Din momentul în care a pătruns în lumea subatomică, noua știință a descoperit un lucru de importanță considerabilă pentru teologia creștină în general și pentru cea ortodoxă în special, anume că nu există lucrul în sine, toate aflându-se în relaționare internă reciprocă.

Iată ce spune unul dintre reprezentanții noii științe: "Evenimentele individuale nu au totdeauna o cauză bine definită, fiindcă producerea lor este determinată de dinamica întregului sistem atomic. În timp ce în fizica clasică proprietățile și comportarea părților le determină pe cele ale întregului, în fizica cuantică lucrurile se schimbă fiindcă întregul determină partea și influența conexiunilor globale devine din ce în ce mai importantă iar separarea părții de întreg devine tot mai dificilă"².

Nu mai este vorba de existența lucrului în sine, ci de corelarea reciprocă și interioară a tuturor părților, în întreg. Cu toate acestea, într-o perspectivă teologică, trebuie subliniat că este vorba de o ordine interioară de factură panteistă, închisă în ea însăși, manifestându-se – în religiile orientale – sub forma unei istorii circulare, opusă ideii de progres al civilizației și al societății prin faptul că scufundă lumea în realitatea anonimă și colectivistă a Marelui Tot.

Dar ceea ce pare interesant și providențial este faptul că noua gândire științifică ajunge indirect să confirme reconstrucția cosmologică întreprinsă de sfântul Atanasie cel Mare, care vroia să facă accesibilă, din punct de vedere cultural și filosofic, întruparea Logosului. Corelația de care vorbesc fizicienii contemporani apare

¹ Cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultură*, EIBMBOR, 1993, p. 119.

² Fritjof Capra, *Teofizică. O paralelă între fizica modernă și mistică orientală*, ed. Tehnică, 1999, p. 234.

în scrierile ilustrului Părinte al Bisericii universale, în secolul al IV-lea¹.

Omul nu a fost creat pentru a vorbi cu sine însuși și pentru a se seculariza, ci pentru a fi partener de dialog al Creatorului și inel de legătură între Dumnezeu și lume – el însuși având rădăcinile adânc înfipte în realitatea cosmică și în cea treimică –, chemat să transfigureze creația în Hristos. În această viziune teologică, ordinea interioară a lumii nu apare închisă în ea însăși, ci deschisă transcendentului, cu toate consecințele care decurg de aici, după cum vom vedea mai jos.

Această coeziune a întregii creații în Hristos a fost strălucit pusă în evidență de sfântul Maxim Mărturisitorul, sub două aspecte. Pășind pe calea deschisă de sfântul Atanasie cel Mare, el subliniază că

“rațiunile cele multe sunt una și cea una e multe. Prin ieșirea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a celui unu spre făpturi, rațiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe la originea și la centrul lucrurilor, din care și-au luat începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una”².

În gândirea sfântului Maxim, Logosul divin este așadar centru de diversificare și de unificare a rațiunilor tuturor lucrurilor văzute și nevăzute. Dacă universul văzut și nevăzut își păstrează coeziunea, aceasta se datorează legăturii dinamice între Logos și creație, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoința Tatălui.

Astfel se explică și motivul pentru care mântuirea realizată de Hristos, ca Logos întrupat, are dimensiune cosmică. Dacă lumea a fost zidită de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit să mântuiască numai o parte din creație (firea omenească), întreaga creație dobândind caracterul unei adevărate Liturghii cosmice.

¹ Cf. sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în PSB 15, EIBMBOR, 1987, p. 35.

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PSB, vol. 80, EIBMBOR, 1983, p. 80.

Sfântul Maxim Mărturisitorul surprinde, de asemenea, pe lângă legătura verticală a creației cu Logosul divin, și perspectiva istorică sau orizontală a prezenței Logosului în creație.

Iată ce spune, din acest punct de vedere: “Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit în legătura cu ea. Iar acesta a fost acela de a se uni el însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, și să unească cu sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca el să devină om, precum numai el a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu, prin unirea cu sine. În acest scop, a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduiindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut om, iar pe altele pentru lucrarea prin care îl face pe om dumnezeu”. “Dacă Domnul Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem spune că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se face arătat după har în viitor”¹.

În cuprinsul textelor de mai sus, sfântul Maxim pune în relief misiunea profetică a Bisericii în istorie. Pentru a înțelege valoarea capitală pe care o conferă astfel dimensiunii istorice a mântuirii în Hristos, trebuie să purcedem la o comparație între modul în care este concepută istoria în cadrul lumii dominate de sisteme panteiste și cel al lumii creștine. În lumea sistemelor panteiste, fie religioase, fie filosofice – dintre care unele supraviețuiesc până azi –, nu se vorbește nici de creația lumii, nici de finalitatea sa eshatologică, lumea fiind concepută a fi tot atât de veșnică precum Divinitatea, cu care pare a se confunda. Istoria lumii are caracter circular și este dominată de mitul veșnicei reîntoarceri, care ridică obstacole de netrecut în calea progresului uman. Chiar și marele Platon rămânea tributار unei astfel de concepții, atunci când declara că de la natură unii sunt destinați să fie stăpâni și alții sclavi. În concepția pan-

¹ Idem, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 69.

teistă, omul era destinat să se scufunde și să se depersonalizeze în masa anonimă a Marelui Tot.

Lucurile se prezintă cu totul altfel în creștinism, pentru că Hristos a schimbat modul în care era conceput de cei vechi sensul istoriei și destinul omenirii. Prin întreaga sa operă, prin întrupare, jertfă și înviere, prin înălțare și prin șederea la dreapta Tatălui, pe scaunul slavei cerești, cu umanitatea sa perfect îndumnezeită, Hristos a transformat concepția despre istoria ciclică a lumii în istorie liniară.

Lumea și omul nu mai sunt destinați să se scufunde în realitatea impersonală a Marelui Tot; creația este chemată spre împlinirea ultimă, ca cer nou și pământ nou, la sfârșitul veacurilor, în comuniunea desăvârșită și personală a Sfintei Treimi, când Dumnezeu va fi totul în toate. Cerul și pământul, create de Dumnezeu la începutul vremii, după cuvântul Genezei, sunt menite să devină cer nou și pământ nou, la sfârșitul vremii, în Iisus Hristos. În virtutea lucrării sinergice între Hristos și Biserică, care începe aici și se încheie dincolo, lumea a încetat să mai rămână încremenită în structuri sociale neschimbate de milenii.

Se poate spune de aceea, cu deplină îndreptățire, că tocmai creștinismul, Biserica lui Hristos, reprezintă factorul progresului istoric pe care îl constatăm astăzi, tocmai pentru că, deși prezentă în lumea aceasta, Biserica tinde către Hristos și către starea desăvârșită a lumii. Istoria societății omenești a cunoscut epoci culturale succesive – antică, medievală, modernă, contemporană –, care au contribuit fiecare, în felul ei, la progresul lumii în care trăim. De la sclavagism s-a ajuns la democrație și de la sclavul lipsit de orice drepturi s-a ajuns la drepturile omului. Dar realizarea omului desăvârșit nu ține de această evoluție istorică.

Dacă Biserica s-ar moderniza (în sensul în care vor acuzatorii săi, de abandonare a propriilor sale criterii), ar însemna să se scufunde în materialitatea acestei lumi și să piardă sensul istoriei, de asemenea posibilitatea de a zămisi și astăzi omul desăvârșit, care rămâne idealul oricărei societăți. Rolul Bisericii nu este cel de a sta la urma societății, ci de a fi lumină a lumii, în Hristos.

Desigur, istoria lumii nu se va încheia cu epoca în care trăim; până la sfârșitul vremii, până la cerul nou și pământul nou al Apo-

calipsei vor exista și alte epoci. Dar nu trebuie să ne închipuim că evoluția omenirii va fi necesar un progres ascendent. Hristos ne-a avertizat că, pe măsura ce lumea înaintază spre transfigurarea eshatologică, se va întări lupta dintre forțele întunericului și ale luminii, că iubirea se va împușina, iar ura va spori, că vom avea neazuri în lume și că mulți vor rățăci de la dreapta credință.

Există chiar astăzi o civilizație care nu se mai consideră creștină, ci lume secularizată și emancipată, care tinde să elimine Biserica din societate, cum am văzut mai sus. Omul modern socotește că nu mai are nevoie de Biserică, crezând că se poate mântui și prin cultură, că aceasta, cultura, are funcție soteriologică. Dar trebuie să știm că, fără Hristos și Biserică, lumea și omul nu au altă perspectivă decât neînțelegerea, scufundarea în Marele Tot. Nu este de mirare dacă se spune astăzi despre cel decedat că "a trecut în neînțelegere". Omul secularizat a uitat că Scriptura începe cu facerea cerului și a pământului prin Logosul Creator, continuând cu restaurarea cerului și a pământului în Logosul Mântuitor, pentru a se încheia cu cerul și pământul nou al Logosului Biruitor, care va veni la sfârșitul veacurilor, în strălucirea slavei sale, înviindu-i pe toți și transfigurând lumea.

Hristos nu ne-a lăsat să fim dominați de o viziune pesimistă a istoriei, ci ne-a îndemnat să nu ne pierdem curajul, fiindcă el a biruit lumea. Într-o lume în care omul a rămas fără rădăcini pământești și cerești, misiunea Bisericii nu este cea de a se orienta numai către cer, uitând de pământ, și nici numai către pământ, uitând de cer, ci în egală măsură către cerul și pământul nedespărțite, în Împărăția lui Dumnezeu.

Unii dintre credincioșii ortodocși vor să fie ucenicii sfântului Grigorie Palama, punând accentul pe dimensiunea verticală sau spirituală a vieții în Hristos, în timp ce alții vor să fie ucenicii sfântului Nicolae Cabasila, preocupându-se mai mult de dimensiunea orizontală sau istorică a urmării lui Hristos.

În realitate, trebuie să rămânem ucenici ai celor doi Părinți, pentru că viața în Hristos și urmarea lui Hristos sunt căile transfigurării noastre personale și a mediului social, și numai astfel putem înainta, în Hristos, spre comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi și spre realitatea eshatologică a cerului și a pământului nou.

După cuvântul sfântului Maxim Mărturisitorul, Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul veacurilor; prin Hristos, sfârșitul veacurilor a ajuns la noi. Iar acesta înseamnă că Biserica este spațiul teandric în care credincioșii fac experiența anticipată a lumii noi, a transfigurării și comuniunii, care va deveni realitate deplin manifestată la venirea din urmă a Domnului.

Într-o lume dezorientată, a omului care a rămas fără rădăcini, binecuvântarea treimică a Împărăției lui Dumnezeu, de la începutul liturghiei Bisericii, trebuie să trezească în noi conștiința dimensiunii eshatologice a misiunii Bisericii, pentru ca Biserica, trecând cu credincioșii ei prin orânduirile și tipurile de civilizație create de această lume, să nu rămână prizoniera vreuneia din ele, ci să înainteze, cu toată creația, spre ținta ultimă, Împărăția lui Dumnezeu.

XXI: Eonul dogmatic

tel/fax 337 36 90

Colecția

NOUA REPREZENTARE A LUMII

dedicată cărții de popularizare științifică și de studiu interdisciplinar

Lucrări în curs de apariție:

- preot prof. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură* (II)
- diac. asist. dr. Doru Costache, *Cosmologia eclezială. Spiritul patristic și paradigma contemporană*

Colecția

THEOLOGOUMENA

dedicată cercetării de specialitate și eseului teologic

Lucrări în curs de apariție:

- preot. prof. dr. Dumitru Popescu & diac. asist. dr. Doru Costache, *Comuniunea integrală. Introducere în dogmatica ortodoxă* (II)
- diac. asist. dr. Doru Costache, *Perspectiva teantropocosmică. O viziune teologică asupra problemelor lumii moderne*

BIBLIOTECA M.M.B.	
PROVENIENȚA	PREȚ
811 F 270	20.000 R

S.M.M.B.
2003-2004

Page No. _____
Date _____



XXI: Eonul dogmatic

NOUA REPREZENTARE A LUMII



**colecție dedicată cărții de popularizare științifică și de studiu
interdisciplinar**

Volumul cuprinde o colecție de studii interdisciplinare – teologie, cosmologie, antropologie, filosofie, spiritualitate etc. –, realizate de cercetători cu pregătire polivalentă (din cadrul Facultății de teologie ortodoxă a Universității din București și asociați), punând în discuție conflictul modern dintre știință și teologie. Într-o abordare nuanțată, autorii demonstrează premisele acestui conflict, arătând că ceea ce separă astăzi știința și teologia nu sunt atât metodele și rezultatele diferite ale celor două demersuri gnoseologice (în esență, complementare), cât anumite poziții ideologice, periferice și parazitare față de cele două domenii. Analiza minuțioasă, utilizarea celor mai bune surse documentare, discuția sine ira et studio, toate acestea recomandă lucrarea de față ca punct de referință pentru cei interesați în investigarea cerosandui oneia din cele mai fascinante dileme ale lumii moderne.

2426
80000

ISBN 973-85146-0-6